Dr. Abd al-'Aziz 'Atiq

ILMU BADI'

Sejarah dan Teori Seni Keindahan Tuturan Arab

TERJEMAH

ILMU BADI'

Sejarah dan Teori Seni Keindahan Tuturan Arab

Dr. 'Abd al-'Aziz 'Atiq

Disedekahhkan Untuk:

Para Pecinta Ilmu dan Pengetahuan

PENGANTAR PENERJEMAH

Retorika Keindahan: Menyingkap Pintu Estetika Sastra Arab melalui 'Ilm al-Badi'

Setiap peradaban besar dibangun di atas fondasi bahasa. Bahasa bukan sekadar medium komunikasi, melainkan sebuah semesta yang di dalamnya tersimpan denyut nadi pemikiran, kedalaman spiritual, dan puncak pencapaian estetis suatu bangsa. Di antara samudra bahasa-bahasa dunia, bahasa Arab menempati posisi yang unik dan istimewa. Ia tidak hanya menjadi wahana bagi transmisi ajaran suci Islam yang membentuk peradaban selama berabad-abad, tetapi juga menjelma menjadi kanvas bagi ekspresi sastra yang begitu kaya, kompleks, dan memukau. Keindahan bahasa Arab—dengan struktur gramatikalnya yang presisi, keluasan kosakatanya yang luar biasa, dan musikalitas fonetiknya yang memesona—telah menjadi sumber inspirasi tak berkesudahan bagi para penyair, sastrawan, dan pemikir.

Namun, untuk menyelami dan mengapresiasi keindahan ini secara paripurna, seseorang tidak bisa hanya mengandalkan intuisi atau selera personal. Diperlukan sebuah perangkat analisis, sebuah disiplin ilmu yang mampu membedah anatomi keindahan, memetakan sumber-sumber keelokan, dan menyingkap rahasia-rahasia di balik sebuah tuturan yang balig (elokuen). Disiplin ilmu itulah yang dikenal dalam tradisi intelektual Arab sebagai *al-Balaghah*.

Buku yang kini berada di tangan pembaca, **Ilmu Badi': Sejarah dan Teori Seni Keindahan Tuturan Arab**, adalah terjemahan dari sebuah karya monumental, *'Ilm al-Badi'*, yang ditulis oleh seorang pakar terkemuka, Dr. Abd. al-'Aziz 'Atiq. Kehadiran karya ini dalam bahasa Indonesia merupakan sebuah peristiwa penting yang patut disambut dengan gembira, terutama oleh para akademisi, mahasiswa, dan peminat kajian sastra Arab, studi Al-Qur'an, dan linguistik. Ia hadir untuk mengisi sebuah ruang kosong dalam khazanah pustaka Indonesia: sebuah pembahasan yang jernih, sistematis, dan komprehensif mengenai salah satu dari tiga pilar utama Ilmu Balaghah, yaitu *'Ilm al-Badi'*.

Tujuan dari kata pengantar yang cukup panjang ini bukanlah untuk meringkas isi buku—karena Dr. 'Atiq telah melakukannya dengan begitu cemerlang—melainkan

untuk membentangkan sebuah peta konseptual yang lebih luas. Peta ini diharapkan dapat membantu pembaca menempatkan *'Ilm al-Badi'* dalam konstelasi keilmuan *Balaghah* yang lebih besar, memahami perdebatan historis dan teoretis yang melingkupinya, serta mengapresiasi urgensi kehadiran terjemahan ini bagi pengembangan wacana intelektual di Indonesia.

MEMETAKAN LANSKAP BALAGHAH: TRIAS KEINDAHAN TUTURAN

Untuk memahami *'Ilm al-Badi'* secara utuh, kita harus terlebih dahulu memahaminya sebagai bagian dari sebuah trinitas agung dalam Ilmu Balaghah. Para ulama telah membagi Balaghah ke dalam tiga disiplin ilmu yang saling melengkapi, yang masing-masing memiliki fokus dan fungsi spesifik, namun bekerja secara sinergis untuk menghasilkan tuturan yang efektif dan estetis. Ketiga ilmu tersebut adalah *'Ilm al-Ma'ani*, *'Ilm al-Bayan*, dan *'Ilm al-Badi'*.

Jika kita bayangkan sebuah tuturan sebagai sebuah bangunan megah, maka ketiga ilmu ini dapat dianalogikan sebagai berikut:

1. **'Ilm al-Ma'ani (Ilmu tentang Makna Kontekstual): Fondasi dan Struktur Bangunan**

   'Ilm al-Ma'ani adalah ilmu yang mengkaji kesesuaian sebuah tuturan dengan tuntutan konteks (*muthabaqah al-kalam li muqtadha al-hal*). Ia adalah fondasi dari segala bentuk komunikasi yang efektif. Ilmu ini tidak bertanya "apa yang dikatakan?", melainkan "mengapa dikatakan dengan cara demikian dalam konteks ini?". Ia berurusan dengan struktur kalimat, pilihan antara kalimat berita (*khabar*) dan kalimat perintah/tanya (*insya'*), penggunaan gaya bahasa ringkas (*ijaz*), panjang (*ithnab*), atau seimbang (*musawah*), serta bagaimana menghubungkan (*washl*) atau memisahkan (*fashl*) antar kalimat.

   'Ilm al-Ma'ani memastikan bahwa pesan yang disampaikan tidak hanya benar secara gramatikal, tetapi juga tepat sasaran, efektif, dan sesuai dengan kondisi psikologis lawan bicara serta situasi tuturan. Tanpa fondasi *'Ilm al-Ma'ani* yang kokoh, sebuah tuturan, seindah apa pun hiasannya, akan rapuh dan kehilangan relevansinya. Ia adalah ilmu tentang "kapan harus berbicara, kapan harus diam; kapan harus meringkas, kapan harus merinci."

2. **'Ilm al-Bayan (Ilmu tentang Kejelasan Ekspresi): Arsitektur dan Desain Fasad**

   Setelah fondasi makna kontekstual terbangun, *'Ilm al-Bayan* datang untuk memberikan bentuk dan rupa pada bangunan tuturan tersebut. Ilmu ini berfokus pada cara mengungkapkan satu makna dengan berbagai cara yang berbeda tingkat kejelasan dan daya imajinasinya. Jika *'Ilm al-Ma'ani* adalah tentang "apa yang paling tepat untuk dikatakan," maka *'Ilm al-Bayan* adalah tentang "bagaimana cara terbaik untuk mengatakannya."

   Pilar-pilar utama *'Ilm al-Bayan* adalah *tasybih* (perumpamaan), *majaz* (metafora/kiasan), *isti'arah* (kiasan pinjaman), dan *kinayah* (sindiran/kiasan tidak langsung).

Melalui perangkat-perangkat inilah seorang penutur dapat mengangkat sebuah gagasan dari alam abstrak ke alam inderawi, melukiskan gambaran di benak pendengar, dan membuat makna menjadi lebih hidup, lebih jelas, dan lebih berkesan. *'Ilm al-Bayan* adalah seni melukis dengan kata-kata, seni memahat makna melalui imaji.

3. **'Ilm al-Badi' (Ilmu tentang Keindahan Ornamen): Dekorasi Interior dan Eksterior**.

   Jika fondasi (*Ma'ani*) telah kokoh dan arsitektur (*Bayan*) telah berdiri dengan megah, maka *'Ilm al-Badi'* hadir sebagai sentuhan akhir yang menyempurnakan keindahan. Ia adalah ilmu yang mengkaji cara-cara memperindah dan menghias tuturan, baik pada level lafal (fonetis) maupun makna (semantis). Hiasan-hiasan ini dalam terminologi Balaghah disebut *muhassinat badi'iyyah* (ornamen-ornamen *badi'*).

   Ornamen-ornamen ini mencakup permainan bunyi seperti pada *jinas* (paronomasia/pun) dan *saj'* (rima prosa), serta permainan makna seperti pada *thibaq* (antitesis), *muqabalah* (korespondensi), dan *tauriyah* (ambiguitas yang disengaja). *'Ilm al-Badi'* tidak bertujuan untuk mengubah makna pokok atau struktur dasar tuturan, melainkan untuk menambahkan lapisan keindahan, musikalitas, dan kecerdasan intelektual yang membuat tuturan tersebut tidak hanya efektif dan jelas, tetapi juga memukau dan menyenangkan untuk didengar atau dibaca.

Dari pemetaan ini, terlihat bahwa *'Ilm al-Badi'* menempati posisi yang unik. Ia adalah puncak dari piramida balaghah, sentuhan akhir yang melengkapi sebuah mahakarya. Namun, justru karena posisinya sebagai "penghias" inilah, *'Ilm al-Badi'* dalam sejarahnya seringkali menjadi subjek perdebatan sengit dan bahkan dipandang sebelah mata oleh sebagian kalangan.

POSISI 'ILM AL-BADI' DALAM PUSARAN DEBAT: ANTARA KEINDAHAN ALAMI DAN SENI BUATAN

Sebagaimana dipaparkan dengan sangat baik oleh Dr. 'Atiq dalam bab-bab awal buku ini, sejarah *'Ilm al-Badi'* tidaklah mulus. Kelahirannya sebagai sebuah disiplin ilmu yang mandiri, yang dirintis oleh Ibn al-Mu'tazz, segera memicu perdebatan mendasar dalam dunia sastra dan kritik Arab: di manakah batas antara keindahan yang lahir secara alami (*thab'*) dan keindahan yang diciptakan melalui kerajinan teknis (*shan'ah*)?

Kritik utama yang selalu menghantui *'Ilm al-Badi'* adalah potensi terjadinya *takalluf*, yaitu penggunaan ornamen-ornamen keindahan yang terkesan dipaksakan, berlebihan, dan tidak wajar, sehingga justru merusak keindahan alami tuturan dan mengaburkan makna yang ingin disampaikan. Para kritikus berargumen bahwa ketika seorang penyair atau penulis lebih sibuk mencari-cari padanan *jinas* atau merangkai *saj'* daripada fokus pada aliran makna, maka karyanya akan kehilangan ruh dan terasa seperti sebuah teka-teki silang yang dingin.

Pandangan ini diperkuat oleh fakta sejarah, di mana pada masa-masa kemunduran sastra Arab, banyak penulis dan penyair yang—karena miskin gagasan—berlindung di

balik penggunaan ornamen-ornamen *badi'* secara berlebihan. Mereka seolah-olah ingin menutupi kekosongan makna dengan gemerlapnya hiasan lafal. Fenomena inilah yang kemudian melahirkan skeptisisme, bahkan sinisme, terhadap nilai dan urgensi *'Ilm al-Badi'*.

Lebih jauh lagi, dalam konteks studi kemukjizatan Al-Qur'an (*i'jaz al-Qur'an*), banyak ulama besar seperti al-Baqillani dan 'Abd al-Qahir al-Jurjani yang lebih memfokuskan analisis mereka pada aspek *'Ilm al-Ma'ani* dan *'Ilm al-Bayan*. Bagi mereka, sumber utama kemukjizatan Al-Qur'an terletak pada *nazhm* (struktur dan jalinan makna) yang luar biasa, sebuah ranah yang dikaji oleh *'Ilm al-Ma'ani*. Fenomena *badi'* yang muncul dalam Al-Qur'an seringkali dianggap sebagai konsekuensi alami dari kesempurnaan struktur tersebut, bukan sebagai tujuan itu sendiri. Ia hadir secara spontan (*'afwan*), bukan hasil dari *takalluf*. Akibatnya, *'Ilm al-Badi'* seolah-olah menjadi "anak tiri" dalam studi balaghah Al-Qur'an.

KEISTIMEWAAN KARYA DR. ABD. AL-'AZIZ 'ATIQ

Di tengah pusaran perdebatan inilah letak keistimewaan dan signifikansi buku karya Dr. Abd. al-'Aziz 'Atiq ini. Karyanya bukan sekadar sebuah kompilasi teknis tentang jenis-jenis *badi'*, melainkan sebuah pembelaan yang elegan, sistematis, dan komprehensif terhadap *'Ilm al-Badi'* sebagai sebuah disiplin ilmu yang esensial dan tak terpisahkan dari balaghah.

Dr. 'Atiq dengan cemerlang menyusun karyanya dalam dua bagian besar yang saling menopang:

1. **Bagian Historis (Kelahiran dan Perkembangan):** Bagian pertama buku ini adalah sebuah mahakarya dalam historiografi intelektual. Dr. 'Atiq tidak langsung menyajikan definisi-definisi teknis. Sebaliknya, ia mengajak pembaca untuk melakukan perjalanan melintasi waktu, menelusuri jejak-jejak *'Ilm al-Badi'* sejak kemunculannya yang sporadis dalam sastra Jahiliah, hingga upaya kodifikasi pertamanya di tangan Ibn al-Mu'tazz, lalu pengembangannya oleh para raksasa seperti Qudamah bin Ja'far, Abu Hilal al-'Askari, Ibn Rasyiq, hingga masa-masa di mana ia menjadi primadona dalam bentuk *badi'iyyat* (kasidah yang setiap baitnya mengandung satu jenis *badi'*).

   Pendekatan historis ini sangat krusial. Ia menunjukkan kepada pembaca bahwa *'Ilm al-Badi'* bukanlah sebuah ilmu yang statis dan kaku, melainkan sebuah disiplin yang dinamis, yang tumbuh, berkembang, dan bahkan diperdebatkan sepanjang sejarah. Dengan memahami sejarahnya, pembaca dapat mengerti konteks kemunculan setiap istilah dan perdebatan yang melingkupinya.

2. **Bagian Analitis (Seni-seni 'Ilm al-Badi'):** Setelah membangun fondasi historis yang kokoh, Dr. 'Atiq kemudian membedah anatomi *'Ilm al-Badi'* secara sistematis. Ia mengadopsi klasifikasi standar yang membagi *muhassinat* menjadi dua kategori besar: *ma'nawiyyah* (ornamen yang berorientasi pada makna) dan *lafzhiyyah* (ornamen yang berorientasi pada lafal).

3. Dalam setiap pembahasan, metodologinya sangat jernih: ia memulai dengan definisi istilah, melacak asal-usul linguistiknya jika perlu, menyajikan contoh-contoh kanonik dari Al-Qur'an, hadis, dan syair-syair para maestro, lalu menganalisisnya untuk menyingkap sumber keindahan dan fungsi balaghahnya. Pendekatan ini menjadikan karyanya bukan sekadar kamus istilah, melainkan sebuah panduan apresiasi yang mendalam. Ia tidak hanya memberitahu "apa itu *jinas*," tetapi juga menunjukkan "bagaimana *jinas* dapat menciptakan keindahan dan memperkaya makna."

Karya Dr. 'Atiq ini, pada akhirnya, berhasil mengembalikan *'Ilm al-Badi'* pada posisinya yang terhormat. Ia secara implisit menjawab para kritikus dengan menunjukkan bahwa *takalluf* bukanlah esensi dari *Badi'*, melainkan penyalahgunaannya. Ketika digunakan dengan tepat, oleh seorang penutur yang mahir, dan lahir dari tuntutan makna, ornamen-ornamen *badi'* justru menjadi bukti puncak dari penguasaan bahasa dan kedalaman berpikir.

Kehadiran terjemahan buku ini di Indonesia memiliki urgensi yang berlapis. Pertama, ia mengisi kekosongan literatur. Hingga saat ini, pembahasan *'Ilm al-Badi'* dalam bahasa Indonesia yang sedalam dan sesistematis karya Dr. 'Atiq ini masih sangat langka. Kebanyakan buku ajar balaghah yang tersedia cenderung menyajikannya secara ringkas dan mekanis, lebih fokus pada hafalan definisi dan contoh, tanpa memberikan konteks sejarah dan kedalaman apresiasi estetiknya. Buku ini menawarkan perspektif yang jauh lebih kaya.

Kedua, karya ini sangat relevan bagi spektrum keilmuan yang luas di lingkungan akademik Indonesia. Bagi mahasiswa dan dosen Sastra Arab, buku ini adalah rujukan primer yang tak ternilai. Bagi para pengkaji Al-Qur'an dan Tafsir, ia membuka jendela baru untuk melihat lapisan-lapisan keindahan linguistik dalam teks suci yang seringkali terlewatkan. Bagi para peneliti di bidang hukum Islam (*fiqh* dan *ushul fiqh*), pemahaman terhadap retorika, termasuk *'Ilm al-Badi'*, akan mempertajam kemampuan analisis terhadap dalil-dalil syar'i.

Ketiga, dan ini tidak kalah penting, buku ini memiliki potensi untuk memberikan inspirasi di luar lingkup studi Arab dan Islam. Ia mengajak kita untuk merefleksikan kembali hakikat keindahan dalam bahasa kita sendiri, bahasa Indonesia. Bagaimana prinsip-prinsip *jinas*, *thibaq*, *tauriyah*, dan lainnya dapat memperkaya khazanah sastra dan seni bertutur di Indonesia? Apakah para penulis, penyair, orator, dan bahkan penulis naskah iklan di negeri ini dapat memetik pelajaran dari kekayaan retorika Arab untuk menghasilkan karya yang lebih berbobot dan memesona? Buku ini, secara tidak langsung, mengundang sebuah dialog peradaban tentang seni berbahasa.

Proses penerjemahan karya ini diupayakan untuk setia pada semangat yang diusung oleh Dr. 'Atiq: ilmiah akademis namun mudah dipahami. Tantangan terbesar dalam penerjemahan teks semacam ini adalah alih-bahasa terminologi teknis (*ishthilahat*). Kami berupaya keras untuk menemukan padanan kata dalam bahasa Indonesia yang paling tepat. Namun, dalam banyak kasus, mempertahankan istilah asli seperti *jinas*, *tauriyah*, *iltifat*, dan

lainnya, lalu menjelaskannya secara deskriptif, dirasa sebagai pilihan yang lebih bijaksana. Hal ini tidak hanya menjaga otentisitas keilmuan, tetapi juga memperkaya kosakata intelektual pembaca Indonesia dengan konsep-konsep kunci dari tradisi balaghah Arab.

Akhir kata, kami mempersembahkan karya terjemahan ini dengan harapan besar. Semoga ia tidak hanya menjadi buku ajar di ruang-ruang kelas, tetapi juga menjadi sahabat perenungan bagi siapa saja yang terpukau oleh keajaiban bahasa. Semoga ia menjadi jembatan yang menghubungkan para pembaca di Indonesia dengan salah satu tradisi intelektual terbesar dalam peradaban manusia. Dan semoga, setelah menyelami "Seni Keindahan Tuturan Arab" melalui buku ini, kita semua dapat melihat dan menggunakan bahasa—bahasa apa pun itu—dengan kepekaan estetis dan apresiasi yang lebih dalam.

Selamat membaca dan menikmati perjalanan intelektual yang mencerahkan ini.

Sumedang, Juni 2025

Penerjemah

DAFTAR ISI

بسم الله الرحمن الرحيم

PENDAHULUAN

Balaghah Arab terdiri dari tiga disiplin ilmu: *al-Ma'ani*, *al-Bayan*, dan *al-Badi'*. Ranah balaghah, tempat ketiga disiplin ilmunya beroperasi secara sinergis, adalah penyusunan dan perangkaian tuturan dengan cara yang menyematkan padanya atribut-atribut keindahan.

Pemahaman terhadap karakteristik tuturan yang balig (elokuen) hanya dapat diraih melalui pembelajaran, riset, dan perenungan. Oleh karena itu, tampaklah urgensi untuk mempelajari balaghah. Sebab, ia menyingkapkan bagi pembelajar unsur-unsur retoris yang memungkinkannya—melalui latihan dan praktik yang tekun—untuk dapat menghasilkan tuturan yang balig. Pada saat yang sama, balaghah juga menjadi penyempurna wawasan bagi seorang kritikus dan sastrawan.

Dengan demikian, studi balaghah tidak hanya menjadi suatu keharusan bagi mereka yang menjadikan bahasa dan sastranya sebagai bidang spesialisasi, tetapi juga sama pentingnya bagi para kritikus dan sastrawan.

Saya sungguh berharap para pengkaji dapat menemukan dalam studi ini hal-hal yang dapat membantu untuk menghayati salah satu aspek Balaghah Arab dan mengambil manfaat darinya. Saya juga berharap studi ini dapat menyingkapkan peran *'Ilm al-Ma'ani*, *al-Bayan*, dan *al-Badi'* dalam sebuah tuturan beserta nilai balaghahnya. Allah-lah Sang Pemberi Taufik.

Penulis
Dr. Abd. al-'Aziz 'Atiq

KELAHIRAN DAN PERKEMBANGAN ILMU BADI'

Badi', seperti yang dikemukakan oleh al-Khatib al-Qazwini, Muhammad bin 'Abd al-Rahman, dalam kitabnya *at-Talkhis*, adalah "ilmu untuk mengetahui cara-cara memperindah tuturan setelah terpeliharanya kesesuaian [dengan konteks] dan kejelasan makna." Sementara itu, Ibn Khaldun mendefinisikannya sebagai "upaya menelaah cara menghias dan memperindah tuturan dengan berbagai bentuk ornamen: baik dengan *sajak* yang memberikan jeda, *jinas* yang menyerupakan lafal-lafalnya, *tarsi*' yang menata iramanya, *tauriyah* dari makna yang dituju dengan menimbulkan kesan makna lain yang lebih tersembunyi karena kesamaan lafal di antara keduanya, *thibaq* yang mempertentangkan antonim, dan sejenisnya."[1]

Sebelum membahas kajian-kajian ilmu ini secara terperinci dan komprehensif, seyogianya kita menelusuri sejarah kelahiran dan perkembangannya. Sebab, hal itu akan memberikan gambaran yang jelas mengenai dimensi ilmu ini, serta membantu dalam memahami dan menghayati pembahasan-pembahasannya. Betapapun berbedanya pandangan para sastrawan dan kritikus mengenai manfaat dan nilai ilmu ini, kajiannya tetap menjadi suatu keharusan bagi para mahasiswa Balaghah Arab dan kritikus Sastra Arab, selama fenomena-fenomena *badi*' muncul—baik secara spontan maupun dipaksakan—dalam lisan para penyair dan sastrawan sebagai salah satu unsur seni bertutur.

Sebagian kritikus ada yang mengabaikan aspek *badi*' ini ketika mengkritik dan menilai sebuah teks, baik puisi maupun prosa. Mereka beranggapan bahwa aspek ini tidak banyak berpengaruh dalam menilai kualitas ekspresi dan keberhasilannya dalam menyampaikan makna beserta seluruh nuansanya.

Akan tetapi, studi terhadap dasar-dasar ilmu ini dan kesabaran dalam memahami serta menghayatinya, layak untuk meyakinkan siapa pun yang mempelajarinya bahwa menyingkirkan aspek *badi*' saat menilai sebuah karya sastra merupakan suatu perlakuan yang tidak adil dan mengurangi objektivitas penilaian tersebut.

Memang benar, para penyair dan sastrawan di masa-masa akhir sangat berlebihan dalam menggunakan ornamen-ornamen *badi*' (*muhassinat badi*'*iyyah*), baik karena

1 *Muqaddimah Ibn Khaldun*, hlm. 1066.

kekaguman terhadapnya ataupun untuk menutupi kemiskinan mereka akan makna. Oleh sebab itu, kualitas karya sastra mereka pun merosot. Menurut pandangan saya, inilah penyebab keengganan sebagian pengkaji dan kritikus kontemporer untuk mendalami ilmu ini. Seandainya mereka tahu bahwa kekurangannya bukan terletak pada *Badi*' itu sendiri, melainkan pada kesalahpahaman dan penyalahgunaannya, niscaya mereka akan mengurangi keengganan itu dan memberikannya hak yang semestinya berupa perhatian dan kajian, serta mengembalikan posisinya sebagai unsur retoris yang penting saat mengevaluasi dan menilai karya-karya sastra.

Sebagaimana dikatakan oleh Abu Hilal al-'Askari: "Sesungguhnya, jenis tuturan seperti ini, apabila selamat dari pemaksaan (*takalluf*) dan terbebas dari cela, maka ia akan berada di puncak keindahan dan kualitas tertinggi."[[1]]

Selanjutnya, bangsa Arab telah mengenal dalam syair mereka segala karakteristik artistik dan gaya retoris yang menyematkan padanya predikat keindahan dan kreativitas. Penyair di antara mereka, dengan kepekaan naluriahnya dan tanpa pengetahuan formal mengenai jenis-jenis gaya retoris beserta terminologi balaghahnya, menggunakannya secara spontan setiap kali gejolak gagasan muncul dalam dirinya dan ia ingin mengungkapkannya secara elokuen.

Sebagian masyarakat Jahiliah telah menyadari nilai dari beberapa gaya bahasa ini dan pengaruhnya terhadap apresiasi syair serta tingkatan balaghahnya. Di antara gaya-gaya bahasa tersebut, ada yang memiliki kaitan dengan salah satu dari apa yang kemudian dikenal sebagai tiga disiplin ilmu Balaghah Arab, yaitu *'Ilm al-Ma'ani*, *'Ilm al-Bayan*, dan *'Ilm al-Badi'*.

Barangkali kita dapat mengingat kembali dialog-dialog sastra yang terjadi di pasar-pasar dan forum-forum bangsa Arab. Kita juga ingat—bagaimana para penyair mendatangi Zuhayr bin Abi Sulma di Pasar 'Ukaz dan melantunkan syair mereka di hadapannya agar ia menjadi juri di antara mereka, sambil berbangga dengan gaya bahasa *tasybih* (perumpamaan) dan *majaz* (kiasan) dalam berbagai bentuknya yang ada dalam syair mereka; dan bagaimana Zuhayr memenangkan penyair tertentu atas yang lain karena ia unggul dalam menggunakan *tasybih*, *isti'arah*, atau *kinayah*.

Jadi, masyarakat Jahiliah, dengan watak puitis mereka yang asli, menganggap indah beberapa gaya retoris dan menggunakannya dalam syair-syair mereka tanpa mengetahui terminologinya, persis seperti mereka yang secara naluriah (*saliqah*) menggunakan *fa'il* (subjek) dalam keadaan *rafa*' dan *maf'ul* (objek) dalam keadaan *nashb* dalam tuturan mereka, sebelum para ahli nahwu muncul dan merumuskan kaidah-kaidah *fa'il* dan *maf'ul*.

Setelah era Islam, para ulama bahasa Arab mulai menaruh perhatian yang sangat besar pada ilmu balaghah, guna memanfaatkannya, pada tingkat pertama, untuk mengetahui rahasia-rahasia kemukjizatan (*i'jaz*) dalam Al-Qur'an al-Karim, Kitab Allah.

Mengenai hal ini, Abu Hilal al-'Askari berkata[[2]]:

---

1 *Kitab ash-Shina'atayn*, hlm. 267.

2*Kitab ash-Shina'atayn*, hlm. 1–2.

> Ketahuilah—semoga Allah mengajarkanmu kebaikan, menunjukimu kepadanya, menganugerahkannya untukmu, dan menjadikanmu termasuk ahlinya—bahwa ilmu yang paling berhak untuk dipelajari dan paling utama untuk dihafalkan—setelah pengetahuan tentang Allah *Jalla Tsana'uh*—adalah ilmu balaghah dan pengetahuan tentang kefasihan, yang dengannya diketahui kemukjizatan Kitab Allah Ta'ala; yang menyuarakan kebenaran, yang menuntun ke jalan yang lurus, yang menjadi bukti atas kebenaran risalah dan keabsahan kenabian; yang meninggikan panji-panji kebenaran, menegakkan menara agama, serta melenyapkan kerancuan-kerancuan kekafiran dengan dalil-dalilnya, dan merobek tirai-tirai keraguan dengan keyakinannya.

Kita telah mengetahui bahwa jika seseorang mengabaikan ilmu balaghah dan lalai dalam memahami kefasihan, ia tidak akan dapat memahami kemukjizatan Al-Qur'an dari sisi keistimewaan yang Allah berikan padanya, seperti keindahan susunan, keunggulan struktur, keringkasan yang menakjubkan (*ijaz badi'*), peringkasan yang halus (*ikhtishar lathif*), keindahan yang terkandung di dalamnya, serta pesona yang menyelimutinya, diiringi dengan keringanan dan kemantapan lafalnya, juga kemerduan dan kelancaran ucapannya, serta berbagai keunggulan lainnya yang membuat seluruh makhluk tak mampu menandinginya dan akal mereka pun terpesona karenanya.

Kemukjizatannya hanya dapat diketahui dari sisi ketidakmampuan bangsa Arab untuk menandinginya dan kegagalan mereka untuk mencapai puncaknya dalam hal keindahan, keunggulan, kelancaran, kemurnian, kesempurnaan makna, dan kejernihan lafal-lafalnya.

Di samping itu, ilmu ini memiliki keutamaan-keutamaan yang masyhur dan keistimewaan-keistimewaan yang dikenal. Di antaranya, apabila seorang pakar bahasa Arab lalai dalam menuntutnya dan abai dalam mencarinya, maka ia akan kehilangan keutamaannya dan akan melekat padanya aib yang akan menodai seluruh kebaikannya. Sebab, jika ia tidak dapat membedakan antara tuturan yang baik dan yang buruk, lafal yang indah dan yang jelek, serta syair yang istimewa dan yang hambar, maka akan tampaklah kebodohan dan kekurangannya.

Demikian pula, jika ia hendak menggubah sebuah kasidah atau menyusun sebuah risalah—sementara ia telah kehilangan ilmu ini—maka ia akan mencampuradukkan yang jernih dengan yang keruh, yang berharga dengan yang kotor[1], serta menggunakan diksi yang arkais dan kabur. Dengan demikian, ia telah menjadikan dirinya bahan tertawaan bagi orang bodoh dan pelajaran bagi orang yang berakal.

Dan jika ia juga hendak menyusun tuturan prosa atau menggubah syair, lalu mengabaikan ilmu ini, maka pilihannya akan menjadi buruk dan hasilnya pun akan jelek. Ia akan mengambil yang buruk dan tercela, serta meninggalkan yang baik dan dapat diterima. Hal ini menunjukkan keterbatasan pemahamannya serta keterbelakangan pengetahuan dan ilmunya. Telah dikatakan: "Pilihan seseorang adalah cerminan akalnya, sebagaimana syairnya adalah cerminan pengetahuan dan ilmunya."

---

1 *al-Ghurar*: jamak dari *ghurrah*, yaitu sesuatu yang paling berharga dari segala hal. *al-'Urar*: dari kata *'urrah*, yaitu kotoran.

Cukuplah kutipan dari Abu Hilal al-'Askari ini untuk menunjukkan pentingnya ilmu balaghah dan betapa ia berhak untuk dipelajari.

AWAL MULA BADI'

APABILA kita beralih dari pengantar ini menuju *'Ilm al-Badi'*, salah satu disiplin ilmu Balaghah Arab, kita akan menelusuri cikal bakal ilmu ini pada sebuah upaya yang dilakukan oleh seorang penyair era Abbasiyah dari kalangan Anshar. Ia sangat menggemari *badi'* dalam syairnya dan terkenal dengan keunggulannya dalam melantunkan pujian, seperti dalam gubahannya memuji Yazid bin Mazyad:

تلقى المنية في أمـــثال عدتها ۞ كالسيف يقذف جلمـــودا بجلمود

تجـود بالنفس أن ضن الجواد بها ۞ والجود بالنفس أقصى غاية الجود

Engkau hadapi maut dengan jumlah sepadan,
Bagaikan pedang menghantam batu dengan batu.

Engkau dermakan jiwa saat orang dermawan pun kikir dengannya,
Dan kedermawanan jiwa adalah puncak tertinggi dari segala kedermawanan.

Juga perkataannya:

موف على مهج في يوم ذي رهج ۞ كأنه أجل يسعى إلى أمـــــــــل

ينال بالرفق ما تعيا الـــــــرجال به ۞ كالمــوت مستعجلا يأتي على مهل

Mengawasi jiwa-jiwa di hari yang penuh debu,
Seolah-olah ia adalah ajal yang bergegas menuju harapan.

Ia capai dengan kelembutan apa yang tak sanggup diraih para ksatria,
Bagaikan maut yang datang perlahan meski ia bergegas.

Penyair ini adalah Muslim bin al-Walid al-Anshari, yang berjuluk *Shari' al-Ghawani*, wafat pada tahun 208 H. Ia telah merumuskan terminologi untuk beberapa gaya bahasa (*shuwar bayaniyyah*) serta ornamen lafal dan makna (*muhassinat lafzhiyyah wa ma'nawiyyah*), seperti *jinas* dan *thibaq*.

Kemudian, setelahnya kita bertemu dengan Abu 'Utsman 'Amr bin Bahr al-Jahiz (wafat 255 H) dalam kitabnya *al-Bayan wa at-Tabyin*. Meskipun kitab ini memuat banyak faidah, khotbah yang mengagumkan, riwayat yang cemerlang, serta nama-nama orator dan ahli balaghah beserta penjelasan mengenai tingkatan mereka dalam retorika dan pidato, penjelasan mengenai batasan-batasan balaghah serta pembagian *bayan* dan *fashahah* tersaji secara tersebar di dalamnya. Ia terselip di antara berbagai contoh, tidak akan ditemukan kecuali dengan perenungan yang mendalam dan penelaahan yang ekstensif.

Al-Jahiz telah menyinggung tentang *Badi'* dengan perkataannya: "Dan *Badi'* terbatas pada bangsa Arab, dan karenanyalah bahasa mereka melampaui setiap bahasa dan mengungguli setiap lisan. Penyair ar-Ra'i memiliki banyak *Badi'* dalam syairnya, Basyyar juga memiliki *Badi'* yang indah, dan al-'Attabi dalam syairnya mengikuti mazhab Basyyar dalam hal *Badi'*."[1]

1 *Al-Bayan wa at-Tabyin*, jilid 4, hlm. 55.

Kata *Badi*' menurutnya berarti gaya-gaya bahasa kiasan serta ornamen lafal dan makna, meskipun ia tidak menjelaskannya secara rinci. Walaupun ia membahas beberapa jenis *Badi*', ia tidak berupaya untuk merumuskan definisi dan terminologi untuknya, karena perhatiannya saat membicarakannya terfokus pada penyajian contoh dan model, bukan pada perumusan kaidah.

IBN AL-MU'TAZZ

BARANGKALI, upaya ilmiah pertama yang paling serius dalam ranah *'Ilm al-Badi*' adalah upaya yang dilakukan oleh seorang khalifah Abbasiyah yang menjabat selama sehari semalam, kemudian wafat terbunuh dengan cara dicekik pada tahun 296 H.

Khalifah ini adalah Abu al-'Abbas 'Abdullah bin al-Mu'tazz bin al-Mutawakkil bin al-Mu'tashim bin Harun ar-Rasyid, yang lahir pada tahun 247 H. Ia adalah seorang penyair berbakat alami yang mumpuni, lugas dalam diksi, cemerlang gagasannya, kreatif dalam menciptakan makna, dan sangat menggemari *Badi*' dalam syairnya. Selain itu, ia adalah seorang sastrawan yang balig (elokuen), bergaul dengan para ulama dan sastrawan, serta terhitung sebagai salah seorang dari mereka. Ia memiliki lebih dari sepuluh karya tulis dalam berbagai bidang, di antaranya yang sampai kepada kita adalah: *Diwan*-nya (Kumpulan Sajak), *Thabaqat asy-Syu'ara*' (Tingkatan para Penyair), dan *Kitab al-Badi*' (Kitab tentang Badi'). Jika 'Abd al-Qahir al-Jurjani (wafat 471 H), penulis dua kitab: *Dala'il al-I'jaz* (Bukti-bukti Kemukjizatan) dan *Asrar al-Balaghah* (Rahasia-rahasia Retorika), adalah peletak dasar *'Ilm al-Bayan* dan *'Ilm al-Ma'ani*, maka 'Abdullah bin al-Mu'tazz adalah peletak dasar *'Ilm al-Badi*', sebagaimana yang dapat dipahami dari kitabnya yang berjudul *Kitab al-Badi*', yang ia susun pada tahun 274 H. Tampaknya, ia menulis kitab ini sebagai sanggahan terhadap orang-orang sezamannya yang mengklaim bahwa Basyyar bin Burd, Muslim bin al-Walid al-Anshari, dan Abu Nuwas adalah para pelopor dalam penggunaan *Badi*' dalam syair mereka.

Mengenai hal itu, ia berkata dalam pendahuluan kitabnya[1]:

> "Telah kami kemukakan dalam bab-bab awal kitab ini sebagian dari apa yang kami temukan dalam Al-Qur'an, tradisi lisan Arab, hadis-hadis Rasulullah SAW, tuturan para Sahabat, kaum Arab Badui, dan lainnya, serta dalam syair-syair para penyair terdahulu, berupa tuturan yang oleh para penyair modern (*muhdatsun*) dinamai *Badi*'. Tujuannya adalah agar diketahui bahwa Basyyar, Muslim, Abu Nuwas, dan orang-orang yang meniru[2] serta menempuh jalan mereka, tidaklah menjadi pelopor dalam seni ini. Akan tetapi, seni ini banyak muncul dalam syair-syair mereka sehingga menjadi terkenal di zaman mereka, sampai-sampai ia dinamai dengan nama ini, lalu diungkapkan dan ditunjuk dengannya."

Kemudian, Habib bin Aws at-Tha'i—yakni Abu Tammam—setelah mereka, sangat terpikat padanya hingga [*Badi*'] mendominasi syairnya, ia mengembangkannya, dan banyak menggunakannya. Ia berhasil melakukannya dengan baik dalam sebagian

1 *Kitab al-Badi*' karya Ibn al-Mu'tazz, hlm. 1.

2 *Taqayyalahum*: mencoba menyerupai mereka.

karyanya, namun buruk dalam sebagian lainnya. Itulah konsekuensi dari sikap berlebihan dan buah dari pemborosan. Padahal, dahulu seorang penyair hanya menggunakan satu atau dua bait dari seni ini dalam sebuah kasidah, dan terkadang kasidah-kasidah dari salah seorang dari mereka dibaca tanpa ditemukan satu bait *Badi*' pun di dalamnya. Hal itu dianggap indah dari mereka ketika muncul sesekali dan menambah pesonanya di antara tuturan yang lugas.

Sebagian ulama ada yang menyamakan at-Tha'i dalam hal *Badi*' dengan Shalih bin 'Abd al-Quddus[1] dalam hal peribahasa. Mereka berkata:

> 'Seandainya Shalih menaburkan peribahasanya dalam syairnya dan menyisipkan jeda-jeda dari tuturannya di antara peribahasa itu, niscaya ia akan melampaui para penyair di zamannya dan menguasai bidangnya.' Inilah ucapan paling adil yang pernah kudengar mengenai hal ini."

Di bagian lain, ia mengisyaratkan tujuannya menyusun *Kitab al-Badi*' dengan berkata:

> "Tujuan kami dalam kitab ini hanyalah untuk menunjukkan kepada orang-orang bahwa para penyair modern (*muhdatsun*) tidaklah mendahului para penyair terdahulu (*mutaqaddimin*) dalam satu pun bab *Badi*'."[2] Di bagian ketiga, ia mengisyaratkan bahwa dialah orang pertama yang menata dan mengumpulkan seni-seni ilmu ini, dengan berkata: "Dan tidak ada seorang pun yang pernah mengumpulkan seni-seni *Badi*' atau mendahului saya dalam hal ini. Saya menyusunnya pada tahun dua ratus tujuh puluh empat."[3]

Orang yang menelaah *Kitab al-Badi*' akan mendapati bahwa kitab ini pada awalnya memuat lima bab. Di dalamnya, Ibn al-Mu'tazz membahas pilar-pilar utama *Badi*' dari sudut pandangnya, yaitu: *isti'arah*, *jinas*, *muthabaqah*, dan *radd a'jaz al-kalam 'ala ma taqaddamaha* (pengulangan penggalan akhir tuturan pada bagian awalnya). Adapun bab kelima dari *Badi*', sebagaimana yang ia katakan, adalah "sebuah aliran yang dinamai oleh 'Amr al-Jahiz sebagai *al-Madzhab al-Kalami*. Ini adalah bab yang saya tidak tahu apakah saya pernah menemukan contohnya dalam Al-Qur'an, dan ia cenderung dianggap sebagai *takalluf* (dibuat-buat). Maha Tinggi Allah dari hal itu."[4] Akan tetapi, ketidaktahuannya tidak menghalangi orang lain untuk mengetahuinya, dan ia pun tidak menggunakan dalil yang lebih agung dari dalil-dalil Al-Qur'an untuk membuktikannya.

Ibn al-Mu'tazz dalam kitabnya mengingatkan bahwa ia membatasi *Badi*' pada lima seni yang telah disebutkan sebelumnya atas dasar pilihan, bukan karena ketidaktahuan akan keindahan-keindahan tuturan atau karena sempitnya pengetahuan. Oleh karena itu, barangsiapa yang ingin meneladaninya dan membatasi *Badi*' pada kelima seni tersebut, silakan melakukannya.

Karena keinginannya agar manfaat kitabnya menjadi lebih banyak bagi para pelajar sastra, ia kemudian menyertakan setelah kelima seni yang ia jadikan sebagai pilar '*Ilm al-*

---

1 Seorang penyair era Abbasiyah; termasuk salah satu penyair bijak; Khalifah al-Mahdi memerintahkan agar ia dibunuh dan disalib di jembatan Baghdad pada tahun 167 H karena *zandaqah*-nya.

2 *Kitab al-Badi*', hlm. 5.

3 *Ibid*., hlm. 58.

4 *Kitab al-Badi*', hlm. 53.

Badi' ini, pembahasan mengenai tiga belas seni *Badi'* lainnya, yaitu:

1. *Al-Iltifat*.
2. Interupsi sebuah tuturan di tengah tuturan lain, di mana penyair belum menyelesaikan maknanya, kemudian ia kembali untuk menyelesaikannya dalam satu bait yang sama.
3. *Ar-Ruju'*.
4. Transisi yang indah dari satu makna ke makna lain.
5. Penegasan pujian dengan sesuatu yang menyerupai celaan.
6. *Tajahul al-'Arif* (pura-pura tidak tahu).
7. Gurauan yang dimaksudkan untuk keseriusan.
8. Keindahan *tadhmin* (inklusi/kutipan).
9. *At-Ta'ridh* (sindiran) dan *al-Kinayah* (kiasan).
10. *Al-Ifrath fi ash-Shifah* (berlebihan dalam penyifatan), yakni *al-Mubalaghah* (hiperbola).
11. Keindahan perumpamaan.
12. Penyair menyulitkan dirinya sendiri dalam rima dan memaksakan diri pada hal yang tidak diharuskan baginya, yang kemudian dikenal oleh para ahli balaghah setelahnya sebagai *luzum ma la yalzam* (keterikatan pada yang tidak wajib) dalam rima.
13. Keindahan Permulaan (*Husn al-Ibtida'at*).

Disebutkan bahwa ketiga belas jenis ini adalah sebagian dari keindahan-keindahan tuturan dan syair. "Dan keindahan-keindahannya sangat banyak, sehingga tidak sepantasnya seorang ilmuwan mengklaim telah menguasai seluruhnya, agar ia terlepas dari kemungkinan adanya sebagian yang luput dari pengetahuan dan penyebutannya."[1] Apabila kita tambahkan pada hal tersebut lima pilar *Badi'*, maka ini berarti Ibn al-Mu'tazz telah merumuskan delapan belas jenis dari *'Ilm al-Badi'*.

Selain itu, dalam kitab Ibn al-Mu'tazz tidak ditemukan penyebutan seorang pun peneliti sebelum dirinya yang membahas isu-isu *Badi'*, kecuali al-Ashma'i, yang ia sebutkan memiliki sebuah kajian tentang *jinas*, dan al-Jahiz, yang ia katakan sebagai orang pertama yang menamai *al-madzhab al-kalami*[2] dengan namanya.

Seakan-akan ia, setelah memulai upaya pertama dalam meletakkan dasar *Badi'*, menyadari bahwa mungkin ada orang yang akan meremehkan upaya ini, atau mengubah sebagian terminologi yang telah ia pilih, atau menambah beberapa bab, atau mengkritiknya karena kurang cermat dalam menafsirkan sebagian dalil syair yang ia gunakan. Oleh karena itu, ia berkata: "Dan barangkali, sebagian orang yang tidak mampu menjadi pelopor dalam penyusunan kitab ini akan terdorong oleh nafsunya dan berangan-angan untuk turut serta dalam keutamaan yang kami raih, lalu ia menamai salah satu seni *Badi'* dengan

---

1 *Kitab al-Badi'*, hlm. 58.

2 *Al-Madzhab al-Kalami*: seorang yang balig (elokuen) membuktikan kebenaran klaimnya dan menyanggah klaim lawannya dengan argumen rasional yang konklusif (*hujjah qathi'ah 'aqliyyah*), yang dapat dinisbatkan pada *'Ilm al-Kalam*. Sebab, *'Ilm al-Kalam* adalah ilmu tentang penetapan dasar-dasar agama dengan dalil-dalil rasional yang konklusif. Contohnya: firman Allah, *(Sekiranya di langit dan di bumi ada tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa)*. Ini adalah dalil yang konklusif atas keesaan Allah. Argumen lengkapnya adalah: akan tetapi, keduanya tidak rusak, maka tidak ada di dalamnya tuhan-tuhan selain Allah.

nama yang berbeda dari yang kami berikan, atau menambahkan tuturan prosa pada salah satu babnya, atau menafsirkan syair yang tidak kami tafsirkan, atau menyebutkan syair yang kami tinggalkan dan tidak kami sebutkan—baik karena sebagiannya tidak mencapai tingkatan yang sama dengan yang lain dalam bab tersebut sehingga kami membuangnya, atau karena apa yang telah kami sebutkan sudah cukup dan memadai. Tidak ada satu kitab pun yang tidak mungkin mengalami hal ini bagi siapa pun yang menginginkannya. Tujuan kami dalam kitab ini hanyalah untuk menunjukkan kepada orang-orang bahwa para penyair modern (*muhdatsun*) tidaklah mendahului para penyair terdahulu (*mutaqaddimin*) dalam satu pun bab *Badi*'. Dan dalam paparan yang lebih ringkas dari yang kami sebutkan pun, tujuan yang kami maksudkan telah tercapai."[1]

Kesimpulannya, Ibn al-Mu'tazz, dengan menyusun *Kitab al-Badi*', telah melakukan upaya pertama menuju kemandirian disiplin ilmu balaghah ini dan mendefinisikan ruang lingkup pembahasannya, yang sebelumnya masih bercampur dengan pembahasan *'Ilm al-Ma'ani* dan *'Ilm al-Bayan.* Ia juga telah menarik perhatian orang-orang bahwa *Badi*' telah ada dalam syair-syair era Jahiliah dan awal Islam, namun masih tersebar dan muncul secara spontan. Kemudian, datanglah para penyair modern seperti Basyyar, Muslim bin al-Walid, Abu Nuwas, dan Abu Tammam, yang memperbanyak penggunaannya dalam syair mereka dan sengaja melakukannya.

Di antara hal baru yang diperkenalkan Ibn al-Mu'tazz dalam kitabnya adalah perumusan terminologi untuk jenis-jenis *Badi*' di zamannya dan kritik terhadap contoh-contoh yang keliru dari setiap jenisnya.

Tidak diragukan lagi, ini adalah sebuah upaya ilmiah yang serius, yang kemudian disambut oleh para ahli balaghah dan kritikus setelahnya. Mereka menambahkan padanya apa yang mereka perlukan untuk menyempurnakan pembahasan dan isu-isu dalam ilmu ini, sebagaimana akan kita lihat nanti.

QUDAMAH BIN JA'FAR

DI ANTARA kritikus yang menyambut dan menambahkan pada upaya ilmiah Ibn al-Mu'tazz dalam *'Ilm al-Badi*' adalah seorang tokoh sezamannya: Qudamah[2] bin Ja'far dalam kitabnya, *Naqd asy-Syi'r* (Kritik Puisi). Qudamah pada mulanya adalah seorang Nasrani, kemudian memeluk Islam pada akhir abad ketiga Hijriah dan wafat pada tahun 337 H di masa Khalifah Abbasiyah, al-Muthi' Lillah. Di antara ilmu yang ia pelajari adalah filsafat dan logika, dan keduanya memengaruhi pemikiran serta metodologinya dalam semua karyanya, yang berjumlah empat belas kitab dalam berbagai topik, baik sastra maupun lainnya.

Jika Ibn al-Mu'tazz membatasi kitabnya pada *'Ilm al-Badi*', maka kitab Qudamah membahas kritik puisi secara umum, dan pembahasannya mengenai ornamen-ornamen *badi*' hadir sebagai salah satu unsur yang membentuk metodologinya dalam mengkritik puisi.

1 *Kitab al-Badi*', hlm. 2-3.

2 Lihat biografi hidupnya dalam *Mu'jam al-Udaba*' (Kamus Para Sastrawan) karya Yaqut, jilid 17, hlm. 21.

Ornamen-ornamen *badi'* yang disajikan Qudamah di sela-sela kitabnya, *Naqd asy-Syi'r*, berjumlah empat belas jenis. Berikut adalah urutannya sesuai penyajian dalam kitab: *at-tarsi'*, *al-ghuluw*, *shihhat at-taqsim*, *shihhat al-muqabalat*, *shihhat at-tafsir*, *at-tatmim*, *al-mubalaghah*, *al-isyarah*, *al-irdaf*, *at-tamtsil*, *at-takafu'*, *at-tawsyih*, *al-ighal*, dan *al-iltifat*.

Dari ornamen-ornamen ini, ada yang memiliki kesamaan dengan Ibn al-Mu'tazz, hanya berbeda dalam penamaan terminologisnya. *At-Tatmim*, *at-takafu'*, dan *at-tawsyih* menurutnya, secara berurutan sama dengan *al-i'tiradh*, *at-thibaq*, dan *radd a'jaz al-kalam 'ala ma taqaddamaha* menurut Ibn al-Mu'tazz. Ada pula dua ornamen di mana keduanya memiliki kesamaan dan sepakat dalam penamaannya, yaitu *al-mubalaghah* dan *al-iltifat*, meskipun Qudamah mengkhususkan *al-iltifat* hanya pada salah satu dari dua bentuknya yang ada pada Ibn al-Mu'tazz.

Jika keduanya memiliki kesamaan dalam lima ornamen *badi'*, dengan perbedaan nama pada sebagiannya dan kesamaan nama pada sebagian lainnya, maka pada kenyataannya Qudamah telah mengidentifikasi sembilan jenis baru dari *Badi'*, yaitu: *at-tarsi'*, *al-ghuluw*, *shihhat at-taqsim*, *shihhat al-muqabalat*, *shihhat at-tafsir*, *al-isyarah*, *al-irdaf*, *at-tamtsil*, dan *al-ighal*.

Selanjutnya, Qudamah menamai kitabnya *Naqd asy-Syi'r* (Kritik Puisi). Lalu, dapatkah kita benar-benar menganggap kitab ini, beserta *Kitab al-Badi'* karya Ibn al-Mu'tazz, sebagai kitab-kitab kritik?

Sebagai jawaban atas pertanyaan ini, kami katakan: Terlepas dari penamaannya, kedua kitab ini jauh dari kritik, yang merupakan seni mengkaji gaya bahasa (*uslub*). Keduanya lebih dekat untuk menjadi kitab ilmiah yang bertujuan menjelaskan prinsip-prinsip, merumuskan jenis-jenis *Badi'*, dan membuat klasifikasi. Yang paling bisa dikatakan adalah bahwa keduanya membekali seorang kritikus dengan salah satu unsur yang membantunya dalam proses mengkritik karya sastra dan memberikan penilaian terhadapnya.

ABU HILAL AL-'ASKARI

KEMUDIAN, pada abad keempat, muncul bersama Qudamah dan hidup lebih dari setengah abad setelahnya, seorang ulama lain, yaitu Abu Hilal al-'Askari. Dalam salah satu karyanya yang paling penting, yakni *Kitab ash-Shina'atayn: al-Kitabah wa asy-Syi'r* (Kitab Dua Seni: Tulis-Menulis dan Puisi), ia mencoba mewujudkan dua tujuan. Pertama, menyempurnakan secara lebih luas apa yang telah dimulai oleh Qudamah dalam mengkaji seni puisi dan kritiknya, dengan menempuh—seperti yang ia katakan—mazhab para praktisi tuturan, yakni para penyair dan penulis, bukan mazhab para teolog (*mutakallimin*) dan filsuf, sebagaimana yang dilakukan Qudamah.

Adapun tujuan kedua adalah untuk tidak membatasi kajian sastra hanya pada puisi, tetapi melampauinya—dan ia adalah pelopor dalam bidang ini—untuk mengkaji seni tulis-menulis atau prosa secara umum. Sebab, sastra bukan hanya puisi, melainkan puisi dan prosa secara bersamaan.

Abu Hilal ini adalah al-Hasan bin 'Abdullah bin Sahl al-'Askari, dinisbatkan kepada kota 'Askar Mukram, salah satu distrik di Ahwaz, antara Basrah dan Persia. Dari kota ini lahir para ulama terkemuka yang telah berjasa bagi kebudayaan Arab dan memperkayanya dengan pengetahuan yang mereka miliki.

Di antara para ulama ini adalah Abu Ahmad al-'Askari[1] sang ahli hadis (293–382 H) dan Abu Hilal al-'Askari sang sastrawan, penulis kitab *ash-Shina'atayn* (Dua Seni). Yang pertama (Abu Ahmad) adalah paman dari pihak ibu sekaligus guru bagi yang kedua (Abu Hilal).

Kesusastraan dan perpuisian mendominasi kehidupan Abu Hilal al-'Askari, baik dalam karya maupun kompilasi. Kitab-kitabnya yang tersebar di kalangan masyarakat menunjukkan penguasaannya terhadap ilmu-ilmu bahasa Arab, atau yang dikenal sebagai delapan ilmu kesusastraan, yaitu: linguistik, gramatika, morfologi, metrum, rima, seni puisi, serta sejarah dan silsilah bangsa Arab.

Ilmu-ilmu ini, menurut para ulama terdahulu, tidak dianggap sebagai "Sastra" itu sendiri, melainkan dianggap sebagai bagian dari Sastra karena esensial bagi wawasan seorang sastrawan dan dibutuhkannya dalam pembentukan dirinya.

Tidak diragukan lagi bahwa sejauh mana seorang sastrawan tidak menguasai salah satu dari ilmu-ilmu ini, sejauh itulah kekurangannya dalam perangkat yang menyiapkannya untuk mempraktikkan sastra dalam bentuk apa pun. Karya-karyanya, yang dari judulnya dapat dipahami memuat berbagai topik dalam bahasa, sastra, balaghah, kritik, dan tafsir, semuanya menunjukkan corak wawasan intelektualnya dan wawasan zaman di mana ia hidup.

Namun, dari karya-karyanya yang sampai kepada kita saat ini tidak lebih dari tiga kitab, yaitu: *Kitab ash-Shina'atayn: al-Kitabah wa asy-Syi'r* (Kitab Dua Seni: Tulis-Menulis dan Puisi), *Kitab Diwan al-Ma'ani* (Kitab Kumpulan Makna-Makna) dalam dua jilid, dan sebuah kitab linguistik berjudul *al-Mu'jam fi Baqiyyat al-Asyya'* (Kamus tentang Sisa-sisa Hal). Adapun sisa kitab-kitabnya yang lain masih ada dalam bentuk manuskrip di berbagai perpustakaan ilmiah, menanti para peneliti yang bersedia untuk mentahkik dan menerbitkannya.

Abu Hilal al-'Askari, dengan demikian, adalah seorang imam pada masanya dalam bidang ilmu dan sastra; seorang imam yang menyerap banyak pengetahuan dari para pendahulunya, menambahkan padanya, dan memberikan pengaruh kepada generasi setelahnya. Jika banyak generasi telah berguru kepadanya semasa hidupnya, maka lebih banyak lagi generasi yang terus-menerus—sepanjang zaman hingga hari ini—berguru dari karya-karya ilmiahnya yang bercirikan orisinalitas.

Akan tetapi, barangkali sungguh suatu hal yang mengherankan dan menyakitkan bahwa tokoh sekaliber dirinya tidak memiliki kehidupan pribadi yang elok, sebanding dengan kehidupan ilmiahnya yang cemerlang. Terlepas dari kedudukannya yang kokoh dalam ilmu pengetahuan, dedikasinya yang penuh, dan kesibukannya yang tak henti-hentinya dengan ilmu, ia menjalani hidupnya dalam ketidakdikenalan, jauh dari

1 Lihat biografi Abu Ahmad dan Abu Hilal dalam *Mu'jam al-Udaba'* (Kamus Para Sastrawan), jilid 8, hlm. 223–267.

popularitas, dan dalam kesempitan rezeki, yang ia cari dengan berprofesi sebagai penjual kain di pasar-pasar!

Sungguh suatu kontras yang aneh antara kekayaan ilmiah dan kemiskinan materi yang ia alami. Pertentangan keadaan ini mendorongnya pada kekecewaan—kekecewaan pada dirinya sendiri dan pada dunia di mana neraca keadilan di antara manusia menjadi timpang. Oleh karena itu, ia tidak menemukan tempat berlindung di hadapannya selain syair, tempat ia mencurahkan isi hatinya, mengadukan kegundahannya, dan mengungkapkan kekecewaannya. Ia berkata:

إذا كان مالي من يلقط العـــــجم ❁ وحالي فيكم حال من حاك أو حجم

فأين انتـــــفاعي بالأصالة والحجى ❁ وما ربحت كفي من العلم والحكم

ومن ذا الذي في الناس يبصر حالتي ❁ ولا يلعن القرطاس والحبر والــقلم

Jika hartaku tak lebih dari apa yang dipungut pemungut biji kurma,[1]
Dan keadaanku di antara kalian laksana penenun atau pembekam,

Lantas apa gunanya bagiku nasab mulia dan akal cerdas?
Dan apa yang telah diraih tanganku dari ilmu dan hikmah?

Siapakah di antara manusia yang melihat keadaanku,
Lalu tidak mengutuk kertas, tinta, dan pena?

Dan ia berkata dalam kasidah yang lain:

جلوسي في سوق أبيع وأشتري ❁ دليل على أن الأنـــــــام قرود

ولا خير في قـــوم يذل كرامهم ❁ ويعظم فيهم نذلــهم ويسود

ويهجوهم عني رثـــاثة كسوتي ❁ هجاء قبيحا ما عليه مـــــــزيد

Dudukku di pasar, menjual dan membeli,
Adalah bukti bahwa manusia tak ubahnya kera.

Tiada kebaikan pada suatu kaum yang orang-orang mulianya dihinakan,
Sementara orang-orang rendahnya diagungkan dan dijadikan pemimpin.

Pakaianku yang usang telah menghina mereka atas namaku,
Sebuah hinaan yang buruk tiada tara.

Meskipun demikian, kehidupan Abu Hilal bukanlah fokus kita dalam penelusuran sejarah *'Ilm al-Badi'* ini. Itu hanyalah sebuah fragmen yang menunjukkan kepada kita nasib sebagian orang di dunia ini yang mendedikasikan diri pada ilmu dan tidak mengizinkan diri mereka untuk memperdagangkannya atau menukarnya dengan harga berapa pun.

Namun, yang menjadi perhatian kita di sini, dalam menelusuri sejarah dan perkembangan *'Ilm al-Badi'*, adalah *Kitab ash-Shina'atayn: al-Kitabah wa asy-Syi'r* karya Abu Hilal al-'Askari; sebuah kitab yang ia susun dalam sepuluh bab, mencakup lima puluh tiga pasal dalam 462 halaman.

---

1 *Al-'Ajam* (dengan harakat fathah): biji, seperti biji kurma dan bidara. Maksudnya, hartanya serupa dengan harta orang yang memungut biji-bijian untuk menyambung hidup. Tujuan perumpamaan di sini adalah untuk menjelaskan kuantitas, yakni menunjukkan betapa sedikit hartanya.

Tujuan kita dari *Kitab ash-Shina'atayn* tidak terfokus pada keseluruhannya, melainkan pada Bab Kesembilan,[1] yaitu bab yang ia susun "untuk menjelaskan *Badi*', menguraikan aspek-aspeknya, serta membatasi bab-bab dan jenis-jenisnya." Bab ini mencakup tiga puluh lima pasal dan menempati sekitar seperempat dari keseluruhan isi kitab.

Sebelum memulai pembahasan mengenai apa yang dikemukakan oleh Abu Hilal al-'Askari dalam Bab Kesembilan *Kitab ash-Shina'atayn*—yang ia susun untuk menjelaskan *Badi*', menguraikan aspek-aspeknya, serta membatasi bab-bab dan jenis-jenisnya—kami ingatkan, berdasarkan apa yang telah dijelaskan sebelumnya, bahwa jumlah jenis *Badi*' yang telah dikenal di masanya dan dirintis oleh para pendahulunya telah mencapai dua puluh tujuh jenis.

Jasa dalam merumuskan jenis-jenis *Badi*' yang telah dikenal hingga masa Abu Hilal kembali kepada 'Abdullah bin al-Mu'tazz dan Qudamah bin Ja'far. Adapun Ibn al-Mu'tazz, sang pendiri *'Ilm al-Badi*', ia telah mengidentifikasi delapan belas jenis *Badi*'. Sementara Qudamah, ia hanya mengidentifikasi sembilan jenis. Dengan demikian, keduanya secara bersama-sama telah mengidentifikasi dua puluh tujuh jenis *Badi*'. Inilah semua yang telah sampai pada pengetahuan kita mengenai seni-seni *'Ilm al-Badi*' yang dikenal hingga masa Abu Hilal al-'Askari, yang kemudian mengembangkannya hingga mencapai tiga puluh tujuh jenis.

Kajian terhadap Bab Kesembilan dari *Kitab ash-Shina'atayn* menunjukkan kepada kita bahwa Abu Hilal telah menyajikan tiga puluh lima jenis *Badi*' di dalamnya, dengan mendedikasikan satu pasal khusus untuk setiap jenisnya. Selain itu, ia juga menyajikan dua jenis lain dalam Bab Kesepuluh kitabnya, yaitu *husn al-ibtida'at* (keindahan permulaan) dan *al-isytiqaq* (derivasi).

Dengan menelaah jenis-jenis *Badi*' menurut Abu Hilal dan membandingkannya dengan apa yang telah dikemukakan oleh Ibn al-Mu'tazz dan Qudamah, tampaklah fakta-fakta berikut:

1. Abu Hilal sejalan dengan Ibn al-Mu'tazz dalam menganggap *isti'arah* dan *kinayah* sebagai bagian dari jenis-jenis *Badi*', meskipun keduanya pada hakikatnya termasuk dalam seni *'Ilm al-Bayan*.
2. Ia juga sejalan dengan Ibn al-Mu'tazz dan Qudamah dalam menganggap *al-i'tiradh* (interupsi) sebagai salah satu jenis *Badi*'. Ia sendiri juga menganggap *at-tadzyil* (penambahan kalimat penegas) sebagai jenis *Badi*' yang lain, padahal *al-i'tiradh* dan *at-tadzyil* merupakan gaya bahasa dari *al-ithnab* (prolixitas), yang merupakan salah satu bab dalam *'Ilm al-Ma'ani*.
3. Ia sejalan dengan Ibn al-Mu'tazz dan Qudamah dalam empat jenis *Badi*' yang disepakati oleh keduanya, yaitu: *ath-thibaq*, *al-mubalaghah*, *radd al-a'jaz 'ala ash-shudur*, dan *al-iltifat*.
4. Ia mengambil enam jenis yang dirumuskan secara khusus oleh Ibn al-Mu'tazz, yaitu: *al-jinas*, *ar-ruju*', *tajahul al-'arif*, *al-madzhab al-kalami*, *husn al-ibtida'at*, dan penegasan pujian dengan sesuatu yang menyerupai celaan, yang disebutnya *al-istitsna*'.

---

1 Lihat *Kitab ash-Shina'atayn*, hlm. 6–430.

5. Ia juga mengambil sembilan jenis yang dirumuskan secara khusus oleh Qudamah, yaitu: *shihhat al-muqabalah*, *shihhat at-taqsim*, *shihhat at-tafsir*, *al-isyarah*, *al-irdaf*, *at-tamtsil*, *al-ghuluw*, *at-tarsi'*, dan *al-ighal*.
6. Abu Hilal sendiri mengidentifikasi enam jenis *Badi'* baru. Ia mendefinisikan jenis-jenis yang ditemukannya ini dan memperkenalkan kita padanya dalam kitabnya dengan berkata: "Dan aku menambahkan pada apa yang telah dikemukakan oleh para pendahulu (*al-mutaqaddimun*) enam jenis: *at-tasythir*, *al-muhawarah*, *at-tathrir*, *al-mudha'af*, *al-istisyhad*, dan *at-talaththuf*."[1]
7. Terakhir, Abu Hilal menyajikan delapan jenis *Badi'* yang tidak disebutkan olehnya, Qudamah, maupun Ibn al-Mu'tazz. Jenis-jenis ini adalah: *at-tawsyih*, *al-'aks*, *at-tabdil*, *at-takmil*, *al-istithrad*, *jam' al-mu'talif wa al-mukhtalif*, *as-salb wa al-ijab*, *at-ta'aththuf*, dan *al-isytiqaq*.

Kemungkinan satu-satunya terkait kedelapan jenis ini adalah bahwa pengetahuan tentangnya sampai kepada Abu Hilal dari apa yang dikemukakan oleh para ulama pendahulu selain Qudamah dan Ibn al-Mu'tazz. Kami mengatakan ini karena jenis-jenis tersebut tidak termasuk dalam apa yang telah diidentifikasi oleh keduanya. Tidaklah mungkin jenis-jenis ini merupakan hasil penemuan Abu Hilal sendiri, sebab jika demikian, tentu ia akan menyebutkannya bersama enam jenis yang telah ia tegaskan dalam kitabnya sebagai tambahan dari dirinya atas apa yang dikemukakan oleh para pendahulu.

Sebagai ringkasan dari semua jenis *Badi'* yang telah dibahas, kami sebutkan bahwa apa yang sampai kepada kita dari yang telah ditemukan hingga masa Abu Hilal al-'Askari telah mencapai empat puluh satu jenis. Dari jumlah tersebut, delapan belas jenis merupakan penemuan Ibn al-Mu'tazz, sembilan jenis merupakan penemuan Qudamah, enam jenis ditambahkan oleh Abu Hilal al-'Askari, dan terakhir, delapan jenis yang disebutkan oleh Abu Hilal, yang kemungkinan besar ia temukan dari sebagian ulama *Bayan* yang mendahuluinya, selain Qudamah dan Ibn al-Mu'tazz.

IBN RASYIQ AL-QAYRAWANI

APABILA kita beralih ke abad kelima Hijriah, kita akan bertemu dengan seorang sastrawan dari Maghrib yang menaruh perhatian sangat besar pada puisi dan kesusastraannya, dan *Badi'* pun mendapatkan porsi kajian dan penelitian yang signifikan darinya. Sastrawan Maghrib tersebut adalah Abu 'Ali al-Hasan bin Rasyiq al-Azdi al-Qayrawani, salah seorang ahli retorika dan penyair dari Qayrawan. Ia lahir di al-Masilah, atau menurut pendapat lain di al-Muhammadiyyah, pada tahun 390 H. Ayahnya adalah seorang *mamluk* (budak) Romawi dari kalangan Bani Azd. Profesi ayahnya di kota al-Muhammadiyyah adalah pengrajin emas. Ayahnya pun mengajarkan keahlian itu kepadanya. Ia belajar sastra di al-Muhammadiyyah dan mulai menggubah syair. Kemudian, jiwanya berhasrat untuk menambah ilmunya dan bertemu dengan para sastrawan, maka ia pun berangkat ke kota Qayrawan pada tahun 406 H. Di sana, ia menjadi terkenal dan memuji penguasanya, al-Mu'izz bin Badis ash-Shanhaji. Ia menetap di sana hingga bangsa Arab menyerbu kota itu, membunuh penduduknya, dan menghancurkannya. Ia lalu pindah ke Pulau Sisilia dan

---

1 *Kitab ash-Shina'atayn*, hlm. 267.

menetap di sebuah desa bernama Mazara hingga wafat pada tahun 464 H, atau menurut pendapat lain, 456 H.

Ibn Rasyiq memiliki beberapa karya tulis, di antaranya: *Risalah Qiradhah adz-Dzahab* (Risalah Serpihan Emas), sebuah kitab tentang anomali kebahasaan yang di dalamnya ia menyebutkan setiap kata yang menyimpang dari kaidah pada babnya; beberapa risalah; kemudian kitab *al-'Umdah* (Pilar Utama) yang membahas keindahan dan etika puisi, atau tentang pengetahuan seni puisi, kritiknya, dan kekurangannya.

Kitab karyanya yang relevan bagi kita di sini adalah *al-'Umdah*, karena di dalamnya ia menyebutkan dan menjelaskan sejumlah besar seni *Badi'* yang perlu kita kenali.

Ibn Rasyiq menceritakan kepada kita dalam pengantar kitabnya tentang alasan penyusunan dan isinya. Ia berkata: "Saya mendapati bahwa puisi adalah ilmu terbesar bangsa Arab, dan bagian paling melimpah dari kesusastraan... Dan saya mendapati orang-orang berselisih pendapat tentangnya, tertinggal dari banyak aspeknya; mereka mendahulukan dan mengakhirkan, menyedikitkan dan memperbanyak. Mereka telah membaginya ke dalam bab-bab yang kabur, dan memberinya julukan-julukan yang meragukan[1]. Setiap dari mereka menempuh jalannya sendiri, menganut suatu mazhab di mana ia menjadi imam bagi dirinya sendiri, dan menjadi saksi atas klaimnya sendiri. Maka, saya kumpulkan yang terbaik dari apa yang dikatakan oleh setiap orang dari mereka dalam kitabnya, agar menjadi *al-'Umdah fi Mahasin asy-Syi'r wa Adabih* (Pilar Utama dalam Keindahan dan Etika Puisi), insya Allah Ta'ala. Dan dalam sebagian besarnya, saya mengandalkan bakat alami dan hasil pemikiran saya, demi menghindari pengulangan dan berharap pada keringkasan; kecuali apa yang berkaitan dengan riwayat dan yang telah ditetapkan oleh transmisi, maka tidak ada jalan untuk mengubah sedikit pun dari lafal maupun maknanya, agar persoalan itu disajikan sebagaimana mestinya. Maka, segala sesuatu yang tidak saya sandarkan kepada seorang tokoh yang dikenal namanya, atau tidak saya rujuk kepada sebuah kitab tertentu, maka itu berasal dari hal tersebut. Dan terkadang saya menisbatkannya kepada salah seorang Arab, dan sebagian ahli sastra, sebagai bentuk perlindungan di antara mereka, dan untuk berada di bawah naungan mereka, setelah saya sandingkan setiap bentuk dengan yang sejenisnya, dan mengembalikan setiap cabang kepada pokoknya, serta menjelaskan kepada pemula jalan yang benar di dalamnya... sehingga saya dapat mengetahui yang keliru dari yang benar, dan membedakan yang palsu dari yang sejati."[2]

Sekarang, bagaimana dengan seni-seni *Badi'* dalam kitab *al-'Umdah* karya Ibn Rasyiq? Kitab ini terdiri dari dua jilid yang memuat sekitar seratus bab. Penulisnya berusaha mengumpulkan di dalamnya semua yang ia temukan dari apa yang telah ditulis tentang seni puisi, perangkat retorika (*bayaniyyah*), dan ornamen-ornamennya (*badi'iyyah*). Karyanya, sebagaimana dipahami dari kutipan yang telah kami ambil dari pengantar kitabnya, adalah sebuah kerja kompilasi dan klasifikasi, bukan kerja riset dan studi, meskipun sesekali ia memberikan pandangan dan observasi yang cermat yang menunjukkan luasnya pengetahuannya dan wawasannya tentang puisi.

1 *Mutahammah* (dengan fathah pada huruf ha): yang diragukan.

2 *Kitab al-'Umdah*, jilid 1, hlm. 4–5.

Satu hal yang dapat diamati dari kitab ini adalah bahwa penulisnya mendedikasikan bab-bab tersendiri untuk pembahasan *Bayan* dan bab-bab lain untuk ornamen *Badi*'. Hal ini mengisyaratkan bahwa di benak para kritikus dan ahli balaghah mulai terbangun pemahaman bahwa *Bayan* adalah sesuatu dan *Badi*' adalah sesuatu yang lain. Kitab ini, terlepas dari segalanya, telah menghimpun untuk kita materi yang sangat kaya dari balaghah dan kritik secara bersamaan. Ibn Rasyiq memulai pembahasannya tentang *Badi*' dengan sebuah bab di mana ia mendefinisikan masing-masing dari *al-mukhtara*' (kreasi orisinal) dan *al-badi*' (inovasi) dalam puisi, dan membedakan antara keduanya, kemudian diakhiri dengan menyebutkan orang pertama yang melakukan kompilasi *Badi*'.

Al-Mukhtara' dari puisi menurutnya adalah: apa yang belum pernah didahului oleh pengarangnya, dan belum pernah ada penyair sebelumnya yang membuat karya serupa atau yang mendekatinya. Ia menetapkan bahwa orang pertama yang melakukan kreasi dalam puisi adalah Imru' al-Qays, dan bahwa dalam syairnya terdapat banyak kreasi orisinal, yang ia berikan beberapa contohnya. Di antara penyair-penyair kreator menurutnya adalah Tharafah bin al-'Abd.

Kemudian ia melanjutkan: "Dan para penyair terus melakukan kreasi hingga zaman kita ini, dan melahirkan (*tawlid*) [makna-makna baru], hanya saja hal itu sedikit pada saat ini." Penyebutan *at-tawlid* mendorongnya untuk mendefinisikannya, ia berkata: "Dan *at-tawlid* (derivasi) adalah: seorang penyair mengembangkan makna dari makna penyair sebelumnya atau menambahkan sesuatu padanya. Oleh karena itu, ia disebut *tawlid* dan bukan *ikhtira*' (kreasi orisinal) karena di dalamnya terdapat unsur peneladanan terhadap orang lain, dan ia juga tidak disebut 'pencurian' (*sariqah*) jika tidak diambil persis seperti aslinya."[1]

Perbedaan antara *al-ikhtira*' (kreasi) dan *al-ibda*' (inovasi) menurutnya—meskipun makna keduanya dalam bahasa Arab adalah sama—adalah bahwa *al-ikhtira*' adalah penciptaan makna-makna yang belum pernah ada sebelumnya, dan menghadirkan sesuatu yang belum pernah ada sama sekali. Adapun *al-ibda*' adalah penyair menghadirkan makna yang dianggap indah (*mustazhraf*) dan tidak lazim, kemudian penamaan ini melekat padanya hingga disebut *badi*', meskipun telah banyak dan berulang. Maka, *al-ikhtira*' menjadi untuk makna, dan *al-ibda*' untuk lafal (diksi). Jika seorang penyair berhasil menghadirkan makna hasil kreasi (*ikhtira*') dalam lafal yang inovatif (*badi*'), maka ia telah mencapai puncak tertinggi dan meraih kemenangan. Setelah itu, ia menjelaskan kata *al-ikhtira*' dan *al-ibda*', kemudian beralih membahas '*Ilm al-Badi*'. Ia menyebutkan bahwa ilmu ini memiliki banyak ragam dan jenis yang berbeda, dan ia akan menyebutkan darinya apa yang dimampukan oleh kemampuannya dan didukung oleh pemikirannya.

Menurutnya, Ibn al-Mu'tazz adalah orang pertama yang mengumpulkan *Badi*' dan menyusun kitab tentangnya. Ia hanya mencakup lima bab: *isti'arah* sebagai yang pertama, kemudian *at-tajnis*, lalu *al-muthabaqah*, kemudian *radd al-a'jaz 'ala ash-shudur*, dan yang kelima adalah *al-madzhab al-kalami*.

Dan ia menganggap apa yang selain kelima jenis ini sebagai *mahasin* (keindahan-keindahan), dan memperbolehkan siapa pun yang mau untuk menamainya sebagai *Badi*'.

1 *Kitab al-'Umdah*, jilid 1, hlm. 232.

Orang-orang setelahnya berbeda pendapat dengannya dalam beberapa hal, yang akan diberi catatan di mana pun hal itu muncul dalam kitabnya, *al-'Umdah*.[1]

Adapun jenis-jenis *Badi'* yang disajikan oleh Ibn Rasyiq dalam kitabnya, *al-'Umdah* (Pilar Utama), berjumlah dua puluh sembilan. Dua puluh jenis di antaranya telah dirintis oleh Ibn al-Mu'tazz, Qudamah, dan Abu Hilal al-'Askari, yaitu: *al-isti'arah*, *al-isyarah*, *at-tajnis*, *at-tashdir* atau *radd al-a'jaz 'ala shuduriha*, *al-muthabaqah*, *al-muqabalah*, *at-taqsim*, *at-tarsi'*, *at-tashim*, *at-tafsir*, *al-istithrad*, *al-iltifat*, *al-istitsna'*—yaitu penegasan pujian dengan sesuatu yang menyerupai celaan—, *at-tatmim*, *al-mubalaghah*, *al-ghuluw*, *al-ighal*, *al-madzhab al-kalami*, *at-tadhmin*, dan *at-tamtsil*.

Adapun sembilan jenis sisanya, yang belum pernah disebutkan oleh para tokoh *Badi'* sebelumnya, adalah: *at-tauriyah*, *at-tardid*, *at-tafri'*, *al-istid'a'*, *at-tikrar*, peniadaan sesuatu dengan afirmasinya (*nafy asy-syai' bi ijabih*), *al-ithrad*, *al-isytirak*, dan *at-taghayur*.

Mengenai kesembilan jenis baru ini, kita hanya memiliki dua kemungkinan: pertama, ia mengambilnya dari sebagian ulama terdahulu dalam bidang *Badi'* selain Ibn al-Mu'tazz, Qudamah, dan Abu Hilal al-'Askari; kedua, ia sendiri yang menambahkannya pada apa yang telah dikemukakan oleh para pendahulu, meskipun ia tidak menyatakannya secara eksplisit seperti yang dilakukan oleh Abu Hilal, misalnya.

Kajian Ibn Rasyiq terhadap seni-seni *Badi'* yang ia sebutkan memiliki ciri khas yaitu lebih terperinci, meskipun dalam hal ini ia menempuh metodologi yang menyerupai metodologi Abu Hilal. Ia pertama-tama mendefinisikan seni *Badi'*, kemudian menyertainya dengan contoh-contoh dan dalil-dalil dari tuturan berirama (puisi) dan prosa, dan jarang sekali menguraikan dalil tersebut, dengan mengandalkan kecerdasan pembaca.

Dalam hal terminologi, kami mengamati bahwa jika ia lebih memilih istilah tertentu untuk suatu seni *Badi'*, ia akan menyebutkan istilah lain yang digunakan oleh tokoh ini atau itu dari para pendahulunya. Dalam pembahasannya tentang *al-istitsna'*, ia berkata: "Dan Ibn al-Mu'tazz menamainya *taukid al-madh bi ma yusybih adz-dzamm* (penegasan pujian dengan sesuatu yang menyerupai celaan)." Dalam pembahasannya tentang *al-muthabaqah*, ia berkata: "Dan Qudamah menamai jenis ini—yang menurut kami adalah *al-muthabaqah*—sebagai *at-takafu'*. Dan tidak ada seorang pun yang menamainya *at-takafu'* selain dia dan an-Nahhas, dari semua yang saya ketahui." Dan dalam *al-iltifat*, ia berkata: "Menurut sebagian kalangan, ia adalah *al-i'tiradh*, dan kalangan lain menamainya *al-istidrak*, sebagaimana diriwayatkan oleh Qudamah." Demikian pula, ia sejalan dengan para pendahulunya dalam menganggap *isti'arah* sebagai bagian dari *Badi'*, meskipun sebenarnya ia termasuk pilar *'Ilm al-Bayan*.

'ABD AL-QAHIR AL-JURJANI

PADA ABAD kelima Hijriah, kita bertemu dengan Abu Bakar 'Abd al-Qahir bin 'Abd ar-Rahman al-Jurjani, seorang imam ahli gramatika dan salah satu ulama teologi (*'Ilm al-Kalam*) dari mazhab Asy'ariyah. Ia lahir dan hidup di Jurjan dan tidak pernah meninggalkannya hingga wafat pada tahun 471 H. Ia memiliki karya-karya yang berharga

1 *Kitab al-'Umdah*, jilid 1, hlm. 232–236.

dalam bidang gramatika, metrum puisi, kemukjizatan Al-Qur'an, tafsir, dan balaghah. Namun, ia lebih terkenal karena kitabnya *Dala'il al-I'jaz* (Bukti-bukti Kemukjizatan), di mana ia meletakkan dasar teori *'Ilm al-Ma'ani*, dan kitabnya *Asrar al-Balaghah* (Rahasia-rahasia Retorika), di mana ia meletakkan dasar teori *'Ilm al-Bayan*.

Karena itu, ia secara sah dianggap sebagai pendiri Balaghah Arab, penegak pilar-pilarnya, dan penjelas persoalan-persoalannya yang rumit. Para penulis setelahnya menempuh jalannya dan menyempurnakan bangunan yang telah ia letakkan fondasinya.

Orang yang menelaah kedua kitabnya tersebut, *ad-Dala'il* dan *al-Asrar*, akan melihat bahwa ia tidak mencoba merumuskan sebuah teori untuk *'Ilm al-Badi'* di dalamnya, sebagaimana yang ia lakukan untuk *'Ilm al-Ma'ani* dan *'Ilm al-Bayan*.

Seandainya ia melakukannya, niscaya ia telah membebaskan para ahli *Badi'* dari terpencarnya pembahasan-pembahasan mereka, yang menghalangi ilmu tersebut untuk menjadi sebuah disiplin ilmu yang jelas batasan dan kajiannya, seperti *al-Ma'ani* dan *al-Bayan*.

Meskipun demikian, ia telah membahas dalam *Asrar al-Balaghah* beberapa corak *Badi'*, yaitu: *jinas*, *saj'*, dan *husn at-ta'lil*, dengan sesekali menyinggung *thibaq* dan *mubalaghah*.

Pembahasannya mengenai ornamen-ornamen ini bukan untuk tujuan *badi'iyyah* (ornamental) semata, melainkan lebih untuk tujuan *bayaniyyah* (retoris-kiasan).

Penjelasannya adalah bahwa dalam *Asrar al-Balaghah*, ia berusaha menyingkap makna-makna tambahan yang terkandung dalam gaya-gaya bahasa *Bayan*, seperti *tasybih* (perumpamaan), *tamtsil* (analogi), *majaz* (metafora), dan *isti'arah* (kiasan). Oleh karena itu, dalam pendahuluan *al-Asrar*, ia meringkas teori yang telah ia capai dalam *Dala'il al-I'jaz*, yang menolak bahwa lafal-lafal—sebagai lafal semata—memiliki keunggulan inheren dalam tuturan. Sebab, keunggulan selalu terletak pada struktur (*tarakib*) dan bentuk susunan serta rangkaiannya. Untuk menegakkan dalil yang tak terbantahkan atas hal ini, ia membahas *jinas* dan *saj'* dari seni *Badi'*, lalu membuktikan bahwa keindahan pada keduanya tidak kembali pada keindahan lafal itu sendiri, melainkan pada susunan makna-makna di dalam benak yang mampu memengaruhi jiwa. Ia memberikan contoh untuk hal ini dari salah satu contoh *jinas*, yaitu perkataan Abu al-Fath al-Busti:

ناظراه فيـــما جنى ناظراه ❀ أو دعاني أمت بما أو دعاني

Pandangannya telah menyebabkan apa yang disebabkan oleh pandangannya
Atau biarkan aku mati karena apa yang telah ia titipkan padaku

Ia mengomentarinya: "Penyair telah mengulangi lafal kepadamu, seolah-olah ia menipumu dari faedah [makna baru] padahal ia telah memberikannya, dan memberimu ilusi seolah-olah ia tidak memberimu tambahan apa pun padahal ia telah memberikan tambahan yang terbaik dan menyempurnakannya. Karena rahasia inilah, *tajnis*—khususnya yang sempurna bentuknya dan sama rupanya—menjadi salah satu hiasan syair, dan disebutkan dalam kategori *Badi'*."[1]

Maka, keindahan *jinas* menurutnya dalam contoh bait Abu al-Fath al-Busti kembali pada unsur kejutan; bahwa kata tersebut terlihat seolah-olah tidak memberikan sesuatu

1 *Asrar al-Balaghah*, hlm. 4–5.

yang baru, padahal pada hakikatnya ia memberikan banyak. Dengan demikian, *jinas at-tamm* (jinas sempurna) memberikan pengaruh melalui unsur tipu daya (*khida*') dan kesamaran (*khafa*') yang tak lama kemudian tersingkap. Dari situlah ia dianggap sebagai salah satu hiasan syair, dan disebutkan dalam kategori *Badi*'. Semua ini kembali pada makna psikologis, bukan pada lafal. Ia memberikan contoh untuk *jinas naqis* (jinas tidak sempurna) dari perkataan Abu Tammam:

يمدون من أيد عواص عواصم ۞ تصول بأسياف قواض قواضب

Mereka ulurkan tangan-tangan yang menentang dan melindungi
Yang menyerang dengan pedang-pedang yang mematahkan dan memotong

'Abd al-Qahir mengomentari bahwa pengaruh *jinas* juga bersumber dari makna psikologis. Sebab, pendengar akan mengira—sebelum ia mendengar huruf terakhir pada kata *'awashim* dan *qawadhib*—bahwa kedua kata yang mendahuluinya akan terulang kembali. Dari sinilah muncul pengaruhnya. Ia berkata: "Kata tersebut kembali kepadamu seolah ditegaskan, hingga ketika kesempurnaannya telah tertanam dalam benakmu dan akhirannya telah tertangkap oleh pendengaranmu, engkau pun beralih dari dugaan pertamamu dan beranjak dari khayalan yang semula. Dan dalam hal itu, seperti yang telah kusebutkan padamu, terdapat munculnya faedah setelah engkau sempat berputus asa darinya, dan diperolehnya keuntungan setelah engkau terkecoh hingga mengira itu hanyalah modal awal."[1]

Mengenai *saj*', 'Abd al-Qahir memberikan contoh-contoh yang indah, seperti perkataan seseorang: "Ya Allah, berilah aku pujian (*hamdan*), dan berilah aku kemuliaan (*majdan*), karena tiada kemuliaan kecuali dengan perbuatan, dan tiada perbuatan kecuali dengan harta." Dan seperti perkataan al-Fadhl bin 'Isa ar-Raqasyi: "Tanyailah bumi, katakanlah: Siapakah yang membelah sungai-sungaimu, menanam pohon-pohonmu, dan memanen buah-buahmu? Jika ia tidak menjawabmu dengan dialog (*hiwar*), ia akan menjawabmu dengan pelajaran (*i'tibar*)." Kemudian, ia menyebutkan bahwa di sini tidak ada satu lafal pun yang didatangkan demi *saj*' semata, dan mengorbankan lafal lain yang lebih berhak untuk makna tersebut.

Atas dasar itu, *jinas* atau *saj*' menurutnya tidak akan memperoleh predikat dapat diterima atau indah, hingga maknalah yang menuntut, memanggil, dan menggiring kepadanya, sedemikian rupa sehingga engkau tidak menginginkan pengganti darinya, dan tidak menemukan jalan lain selainnya. Artinya, maknalah yang menuntun penutur kepada *jinas* dan *saj*', bukan penutur yang menuntun makna kepada keduanya. Dalam konteks pembahasan tentang plagiarisme puitis (*as-sariqat asy-syi'riyyah*), 'Abd al-Qahir berbicara tentang justifikasi-justifikasi imajinatif yang disajikan oleh para penyair dalam syair mereka, yang oleh para ahli balaghah dinamai *husn at-ta'lil* (keindahan justifikasi), seperti perkataan seorang penyair:

لو لم تكن نية الجوزاء خدمته ۞ لما رأيت عليها عقد منتــطق

Seandainya rasi bintang Jauza' tidak berniat melayaninya,
Niscaya tidak akan kau lihat padanya ikatan sabuk.

1 Ibid., hlm. 13.

Kesimpulannya di sini adalah bahwa 'Abd al-Qahir, yang telah meletakkan dasar teori *'Ilm al-Ma'ani* dan *'Ilm al-Bayan*, tidak memperluas pembahasan *Badi'* sebagaimana ia memperluas pembahasan *Ma'ani* dan *Bayan*. Pembahasannya dalam *Asrar al-Balaghah* (Rahasia-rahasia Retorika) tentang *jinas*, *saj'*, *husn at-ta'lil*, dan *thibaq* tidak dimaksudkan untuk dirinya sendiri. Pembahasannya tentang itu justru hadir dalam konteks argumentasi untuk mendukung teorinya yang menyatakan bahwa lafal-lafal tidak memiliki keunggulan inheren dalam tuturan sebagai lafal semata. Keunggulan selalu datang dari sisi struktur (*tarakib*) dan bentuk susunan serta rangkaiannya. Hal ini karena lafal-lafal tidak akan memberikan faedah hingga ia dirangkai dalam suatu bentuk rangkaian tertentu, dan diarahkan pada suatu susunan dan tatanan.

AZ-ZAMAKHSYARI

DI TENGAH perjalanan, pada abad keenam Hijriah, kita bertemu dengan salah seorang ulama besar Mu'tazilah, yaitu Jarullah Mahmud bin 'Umar az-Zamakhsyari, yang wafat pada tahun 583 H.

Az-Zamakhsyari memiliki karya-karya berharga dalam bidang gramatika, linguistik, dan sastra. Akan tetapi, kitab terpenting yang membuatnya masyhur sejak masanya adalah *al-Kasysyaf* (Sang Penyingkap), di mana ia menyajikan sebuah bentuk yang mengagumkan dalam penafsiran Al-Qur'an. Kitab ini bahkan dipuji oleh kalangan Ahlussunnah, terlepas dari kecenderungan Mu'tazilah penulisnya.

Tafsir *al-Kasysyaf* pada hakikatnya adalah penerapan terbaik dari semua kaidah *Ma'ani* dan *Bayan* yang telah diidentifikasi oleh 'Abd al-Qahir al-Jurjani. Az-Zamakhsyari menjadikan ayat-ayat suci Al-Qur'an sebagai contoh dan dalil untuk menjelaskan semua kaidah balaghah 'Abd al-Qahir yang telah ia serap, baik yang berkaitan dengan *'Ilm al-Ma'ani* maupun *'Ilm al-Bayan*.

Jika 'Abd al-Qahir adalah pendiri *'Ilm al-Ma'ani* dan *'Ilm al-Bayan*, dan dialah yang merumuskan banyak kaidah dari detail-detail setiap ilmu tersebut, maka az-Zamakhsyari adalah orang yang menyempurnakan kaidah-kaidah ini dengan tambahan-tambahan baru yang berhasil ia capai, yang tersaji secara tersebar di sela-sela tafsirnya, *al-Kasysyaf*.

Dengan demikian, kedua tokoh ini telah berhasil meletakkan dasar dan menyempurnakan kaidah *'Ilm al-Ma'ani* dan *'Ilm al-Bayan*, dan tidak meninggalkan bagi generasi setelah mereka kecuali keutamaan dalam mengumpulkan kaidah-kaidah ini dari keduanya, menatanya dalam sebuah kitab yang menghimpun yang tercerai-berai dan menyatukan yang tersebar.

Satu hal yang patut disinggung di sini, saat kita menelusuri perkembangan *'Ilm al-Badi'*, adalah bahwa para teolog (*mutakallimun*) sejak abad kelima, dari al-Baqillani hingga 'Abd al-Qahir, yang menaruh perhatian pada kemukjizatan Al-Qur'an, telah menyingkirkan *Badi'* dari pembahasan rahasia-rahasia balaghah dalam Al-Qur'an al-Karim. Hal ini karena, menurut pandangan mereka, *Badi'* tidak termasuk dalam kajian kemukjizatan Al-Qur'an (*i'jaz qur'ani*), mengingat banyak dari seninya merupakan hasil

rekaan baru (*mustahdats*), dan apa yang terdapat darinya dalam Al-Qur'an hanyalah muncul tanpa disengaja dan tanpa dipaksakan (*takalluf*).

Atas dasar ini, kita telah melihat sebelumnya bagaimana 'Abd al-Qahir, saat ia memfokuskan dirinya untuk menyingkap teori *'Ilm al-Ma'ani* dan *'Ilm al-Bayan* dalam kitabnya *Dala'il al-I'jaz* (Bukti-bukti Kemukjizatan), tidak menaruh perhatian atau minat pada *Badi'* dan seni-seninya.

Memang benar, ia telah membahas *jinas*, *saj'*, *husn at-ta'lil*, dan *thibaq* dalam *Asrar al-Balaghah*, akan tetapi pembahasannya tentang itu hadir dalam konteks menggunakannya sebagai dalil untuk mendukung teorinya tentang struktur tuturan (*nazhm al-kalam*).

Serupa dengan 'Abd al-Qahir, kita melihat az-Zamakhsyari tidak menaruh perhatian dalam tafsirnya, *al-Kasysyaf* (Sang Penyingkap), pada *Badi'* yang terdapat dalam ayat-ayat Al-Qur'an, kecuali secara sambil lalu, karena ia tidak menganggap *Badi'* sebagai disiplin ilmu balaghah yang mandiri, melainkan hanya sebagai pelengkapnya.

Pandangannya terhadap *Badi'* inilah yang menjadi penyebab ia tidak berhenti lama pada seni-seni *badi'* yang terkandung dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, dalam ranah balaghah, az-Zamakhsyari adalah seorang tokoh *Bayan*, bukan *Badi'*.

Meskipun demikian, tafsirnya yang berorientasi *Bayan* dalam *al-Kasysyaf* menuntutnya untuk menyinggung secara ringkas seni-seni *Badi'* yang terdapat dalam beberapa ayat suci Al-Qur'an, seperti: *ath-thibaq*, *al-musyakalah*, *al-laff wa an-nasyr*, *al-iltifat*, penegasan pujian dengan sesuatu yang menyerupai celaan, *mura'at an-nazhir*, *at-tanasub*, *at-taqsim*, *al-istithrad*, dan *at-tajrid*.

Itulah kontribusi az-Zamakhsyari dalam *'Ilm al-Badi'*, sebuah kontribusi yang tujuannya bukanlah untuk melayani pembahasan ilmu ini, melainkan lebih untuk menjelaskan pengaruhnya terhadap balaghah dan kemukjizatan Al-Qur'an.

Pada abad keenam, kita juga bertemu dengan dua tokoh *Badi'*, yaitu: al-Wathwath dan Usamah bin Munqidz.

Adapun al-Wathwath, ia adalah Rasyiduddin al-'Umari, yang wafat pada tahun 573 H. Ia menyusun sebuah kitab dalam bidang balaghah Persia yang ia namai *Hada'iq as-Sihr fi Daqa'iq asy-Syi'r* (Taman-taman Sihir dalam Kehalusan Puisi)[1]. Kitab ini merupakan upaya yang cermat untuk menerapkan seni-seni *Badi'* Arab pada sastra Persia. Al-Wathwath menggunakan contoh-contoh dan dalil-dalil dari puisi dan prosa dalam kedua sastra, Arab dan Persia, untuk menjelaskan seni-seni ini, serta dalil-dalil dari syair-syairnya sendiri yang berbahasa Arab.

Adapun tokoh *Badi'* yang kedua adalah Abu al-Muzhaffar Usamah bin Mursyid bin Munqidz, yang wafat pada tahun 584 H. Bani Munqidz adalah pemilik sebuah benteng atau kastil di dekat Hamah yang disebut "Syayzar". Mereka menetap di kastil ini, berlindung di balik kekokohannya, hingga gempa bumi melandanya pada pertengahan abad keenam, meruntuhkan dan menghancurkannya. Kemudian, Nuruddin Mahmud bin Zanki menguasainya, membangunnya kembali, dan mengendalikan Bani Munqidz, sehingga mereka pun meninggalkannya dan berpencar ke berbagai arah.

1 Diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Dr. Ibrahim asy-Syawaribi.

Usamah adalah salah satu tokoh terkemuka, ulama, dan pemberani dari Bani Munqidz. Ia memiliki banyak karya tulis dalam berbagai seni sastra, di antaranya: *Kitab al-Qadha'*, *Kitab asy-Syaib wa asy-Syabab*, *Kitab Dzayl Yatimat ad-Dahr li ats-Tsa'alibi*, *Kitab Tarikh Ayyamih*, *Kitab fi Akhbar Ahlih*, dan *Kitab al-Badi' fi Naqd asy-Syi'r* (Kitab Badi' dalam Kritik Puisi).

Di kalangan Bani Munqidz terdapat sekelompok penyair, dan Usamah adalah yang paling mahir dan termasyhur di antara mereka. Di antara syairnya:

قالوا نهته الأربعـــون عن الصبا ❁ وأخو المشيب يجوز ثمت يــهتدي

كــــم جار في ليل الشباب فدله ❁ صبح المشيب على الطريق الأقصد

وإذ عدت بسني ثـــــم نقصتها ❁ زمن الهموم فتلك ساعة مــولدي

Mereka bilang, usia empat puluh telah melarangnya dari asmara masa muda,
Padahal, orang yang beruban dibolehkan, lalu ia mendapat petunjuk.

Betapa sering ia menyimpang di malam keremajaan, lalu fajar uban
Menunjukkannya ke jalan yang paling lurus.

Dan jika tahun-tahunku kuhitung, lalu kukurangi masa-masa duka,
Maka itulah saat kelahiranku.

Dan di antara syairnya tentang masa tua:

لا تحسدن على البـــقاء معمرا ❁ فالموت أيسر ما يـــئول إليه

وإذا دعـوت بطول عمر لا مرئ ❁ فأعلم بأنك قد دعـــوت عليه

Janganlah kau iri pada orang yang panjang umurnya,
Sebab kematian adalah hal teringan yang akan menimpanya.

Dan jika kau mendoakan umur panjang untuk seseorang,
Ketahuilah bahwa sesungguhnya engkau telah mendoakan keburukan baginya.[1]

Kami telah menyebutkan di antara karya-karya Usamah bin Munqidz, *Kitab al-Badi' fi Naqd asy-Syi'r*[2], yang memuat sembilan puluh lima bab. Di dalamnya, ia menyebutkan banyak ornamen *badi'*.

Pada abad ketujuh Hijriah, kita bertemu dengan tujuh ulama, yang masing-masing dari mereka menaruh perhatian khusus pada *Badi'* dan seni-seninya dalam tulisan-tulisan mereka. Berikut adalah ulasan singkat tentang masing-masing ulama ini berdasarkan urutan kemunculan mereka di masanya:

1. Ar-Razi

Dia adalah Fakhruddin Muhammad bin 'Umar ar-Razi, yang wafat pada tahun 606 H. Ia memiliki banyak karya tulis dalam bidang tafsir Al-Qur'an al-Karim, fikih, teologi (*'Ilm al-Kalam*), kedokteran, dan kimia. Ia mahir dalam bahasa Arab dan cenderung pada mazhab Asy'ariyah.

1 Lihat biografi Usamah bin Munqidz dalam *Mu'jam al-Udaba'* (Kamus Para Sastrawan) karya Yaqut, jilid 5, hlm. 188.
2 Kitab ini ditahkik oleh Dr. Ahmad Badawi dan Hamid 'Abd al-Majid.

Ciri khas dalam karya-karyanya adalah ketajaman berpikir, kekuatan logika, dan kemampuan untuk merinci persoalan (*tasy'ib al-masa'il*) serta membatasi pembagian-pembagiannya secara menyeluruh dan tuntas. Dengan metode ini, ia beralih menyusun karya dalam bidang balaghah, dengan menganggapnya sebagai poros kemukjizatan (*i'jaz*) dalam Al-Qur'an. Maka, ia pun menyusun kitabnya dalam bidang ini, yaitu *Nihayat al-Ijaz fi Dirayat al-I'jaz* (Puncak Keringkasan dalam Memahami Kemukjizatan).

Kitab ini, sebagaimana dipahami dari judulnya, cenderung pada keringkasan dan kejelasan. Dalam pendahuluannya, ia menyatakan bahwa tujuan di balik penyusunannya adalah untuk menata apa yang telah disusun oleh 'Abd al-Qahir dalam kedua kitabnya, *Dala'il al-I'jaz* (Bukti-bukti Kemukjizatan)...

dan *Asrar al-Balaghah* (Rahasia-rahasia Retorika), karena ia melihat adanya pengabaian terhadap keteraturan urutan pilar-pilar dan bab-bab serta adanya pembahasan yang bertele-tele (*ithnab*) dalam kedua kitab tersebut. Atas dasar ini, kitab tersebut merupakan upaya dari pihak ar-Razi yang bertujuan untuk menata dan mengklasifikasikan semua yang telah ditulis oleh 'Abd al-Qahir ke dalam sebuah bentuk di mana kaidah-kaidah balaghah menjadi teratur dan cabang-cabang serta pembagian-pembagiannya terbatasi secara tuntas.

Selain itu, ar-Razi menyajikan dalam kitabnya serangkaian seni *Badi'*. Ini ia ambil dari kitab *Hada'iq as-Sihr fi Daqa'iq asy-Syi'r* (Taman-taman Sihir dalam Kehalusan Puisi) karya al-Wathwath yang telah disebutkan sebelumnya. Ar-Razi mengutip darinya contoh-contoh berbahasa Arab beserta seni-seni *Badi'* yang merepresentasikannya, serta terminologi khususnya. Di antara yang ia kutip dari al-Wathwath adalah *tajnis al-khathth* (jinas tulisan), seperti firman Allah Ta'ala:

وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا

"*...sedang mereka mengira bahwa mereka berbuat sebaik-baiknya.*" (QS. Al-Kahfi: 104). Ia juga mengutip darinya apa yang disebutnya *al-mushahhaf*, yaitu kata-kata yang jika titik-titiknya diubah akan menjadi celaan dan hinaan setelah sebelumnya merupakan pujian dan sanjungan. Demikian pula, ia membahas apa yang oleh Ibn al-Mu'tazz dinamai *al-i'nat*, yaitu *luzum ma la yalzam* (keterikatan pada yang tidak wajib) dalam rima puisi dan penerapannya dalam *saj'*.

Ia juga membahas bentuk-bentuk keindahan yang timbul karena perpaduan dua kata, dan untuk itu ia menyusun empat pasal. Pada pasal pertama, ia membahas *at-tajnis* (jinas) dengan menjelaskan pembagian-pembagiannya, yang ia kutip dari al-Wathwath. Pada pasal kedua, ia mengutip pembahasan al-Wathwath tentang *al-isytiqaq* (derivasi), yang ia pisahkan dari *jinas* meskipun merupakan salah satu jenisnya, seperti: "*...maka hadapkanlah wajahmu kepada agama yang lurus (al-qayyim)...*" (QS. Ar-Rum: 30). Pasal ketiga ia khususkan untuk *radd al-'ajz 'ala ash-shadr* (pengulangan akhir pada awal), dan dalam hal ini serta pembagian-pembagiannya, ia meniru metode al-Wathwath, bahkan dalam memberikan contoh. Adapun pasal keempat, ia khususkan

untuk apa yang oleh al-Wathwath dinamai *al-maqlub* (palindrom), yaitu apa yang dapat dibaca dari depan dan dari belakang, seperti:

لبق أقبل فيه هيف ❁ كل ما أملك إن غنى هبه

Seorang yang cerdas datang, padanya ada kelangsingan;
semua yang kumiliki, jika ia bernyanyi, berikanlah

Setiap kata dalam bait ini, jika digabungkan dengan kata di sebelahnya, akan membentuk jinas palindrom.

Dan seperti:

ليل أضاء هلاله ❁ أني يضيء بكوكب

Malam yang bulannya telah bersinar,
bagaimana ia bisa diterangi oleh bintang

Setiap kata dalam bait ini, kecuali *adha'a* dan *yudhi'u*, dapat dibaca lurus maupun terbalik.

Ar-Razi kemudian beralih ke keindahan yang timbul karena perpaduan kata-kata, dan dalam aspek ini ia memasukkan *saj'*. Ia memasukkan ke dalamnya apa yang oleh al-Wathwath dinamai *al-muzdawaj*, yaitu sejenis kerumitan dalam dua klausa berirama (*saj'atain*), di mana di dalam setiap klausa digabungkan dua kata yang serupa dalam wazan dan rima, seperti:

من جد وكد في البداية عز وبز في النهاية

(Barangsiapa bersungguh-sungguh dan bekerja keras di awal, ia akan mulia dan unggul di akhir).

Dalam aspek ini juga, ia memasukkan apa yang oleh al-Wathwath dinamai *at-tarsi'*. Menurutnya, *tarsi'* adalah ketika dua klausa berirama atau dua paruh bait (*syathr*) saling berhadapan secara sempurna, di mana setiap kata dalam satu klausa atau paruh bait memiliki padanannya yang sesuai dalam wazan dan rima di klausa atau paruh bait kedua. Contohnya firman Allah Ta'ala:

إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ • ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ

"*Sungguh, kepada Kamilah mereka kembali, kemudian sungguh, kewajiban Kamilah membuat perhitungan atas mereka.*" (QS. Al-Ghasyiyah: 25-26). Dan seperti perkataan Ibn an-Nabih:

فحريق جمرة سيفه للمعتدي ❁ ورحيق خمرة سيبه للمعتفي

Maka, bara api pedangnya adalah untuk penyerang
Dan nektar anggur pemberiannya adalah untuk peminta-minta

Pada bait ini, *tarsi'* terjadi pada semua lafalnya. Sebab, korespondensi di dalamnya terjadi antara *hariq* dan *hariq*, antara *jamrah* dan *khamrah*, antara *sayfih* dan *saybih*, serta antara *al-mu'tadi* dan *al-mu'tafi*.

Pada bagian yang ia susun dalam kitabnya untuk membahas *nazhm* (struktur tuturan), kita melihat pada pasal ketiga ia menjelaskan pembagian-pembagian *nazhm*. Ia

memulai pembahasannya dengan mengutip perkataan 'Abd al-Qahir: "Sesungguhnya, tuturan jika bagian-bagiannya tidak saling terkait, tidak akan memerlukan pemikiran dan perenungan, seperti pendahuluan-pendahuluan al-Jahiz dalam kitab-kitabnya. Tuturan semacam ini tidak akan menampakkan kekuatan bakat alami dan kecemerlangan gagasan. Hal itu hanya akan tampak dalam tuturan yang kalimat-kalimatnya saling terkait dan menyatu dengan sangat erat." Menurut ar-Razi, hal itu dapat terjadi dalam berbagai cara, di antaranya ia menyebutkan dua puluh tiga cara, yang sebagian besarnya ia ambil beserta contoh-contohnya dari kitab al-Wathwath, *Hada'iq as-Sihr fi Daqa'iq asy-Syi'r*.

Di antara cara-cara ini adalah: *al-muthabaqah*, *al-muqabalah*, dan *al-muzawajah* (pemasangan) antara dua makna dalam syarat dan jawabnya secara bersamaan, seperti perkataan al-Buhturi:

إذا ما نهى الناهي فلج بي الهوى ❁ أصاخت إلى الواشي فلج بها الهجر

Ketika si pelarang melarangku, cintaku justru menjadi-jadi;
Ketika ia mendengarkan si pengadu domba, pengabaiannya pun menjadi-jadi.[1]

Ia juga menyebutkan di antara corak-corak *badi'* ini adalah *al-i'tiradh* (interupsi), *al-iltifat* (peralihan persona), *al-iqtibas* (kutipan), dan *at-talmih* (alusi). *Al-I'tiradh* adalah sebuah kalimat yang menyisip di antara dua tuturan dan memberikan tambahan makna pada tujuan penutur. Contohnya yang mukjizat dalam Al-Qur'an:

فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ

"*Maka jika kamu tidak dapat membuat(nya)—dan pasti kamu tidak akan dapat membuatnya—peliharalah dirimu dari neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu...*" (QS. Al-Baqarah: 24).

Dan *al-iltifat*, sebagaimana dijelaskan oleh Qudamah, adalah ketika seorang penutur sedang membahas suatu makna, lalu ia berpaling darinya, entah karena ragu, atau mengira ada yang akan menyanggahnya, atau ada yang bertanya tentang sebabnya. Maka, ia pun kembali kepadanya setelah selesai, baik untuk menghilangkan keraguan, atau menegaskannya, atau menyebutkan sebabnya. Ibn al-Mu'tazz mendefinisikannya sebagai peralihan penutur dari modus pemberitaan (*ikhbar*) ke modus sapaan (*khithab*), seperti firman Allah Ta'ala:

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَۙ

"*Segala puji bagi Allah, Tuhan seluruh alam.*" (QS. Al-Fatihah: 2).

اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُۗ

"*Hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan hanya kepada Engkaulah kami memohon pertolongan.*" (QS. Al-Fatihah: 5).

---

1 Ia memasangkan antara larangan si pelarang (*nahi an-nahi*) dan sikapnya yang mendengarkan pengadu domba (*ishakhatuha ila wasyi al-wasyi*) yang keduanya terletak pada syarat dan jawab, lalu ia merangkai konsekuensi berupa menjadi-jadinya sesuatu.

Al-Iqtibas (kutipan) adalah ketika seorang penutur menyisipkan dalam tuturannya sebagian atau satu ayat dari Kitab Allah secara khusus. Ia terbagi menjadi dua jenis: jenis yang kutipannya tidak keluar dari makna aslinya, seperti perkataan al-Hariri, "*falam yakun illa kalamhi al-bashari aw huwa aqrabu hatta ansyada fa-aghraba*" (maka tidak lain hanyalah sekejap mata atau lebih dekat lagi, hingga ia bersenandung lalu membuat takjub). Al-Hariri menggunakan ungkapan ini sebagai kiasan untuk kedekatan yang sangat, dan demikian pula maknanya dalam ayat mulia tersebut.

Dan jenis yang kutipannya keluar dari makna aslinya, seperti perkataan Ibn ar-Rumi:

لئن أخطأت في مدحك ❁ مـــا أخطأت في منعي

لقد أنزلت حاجاتي ❁ بواد غير ذي زرع

Jika aku keliru dalam memujimu,
aku tidak keliru dalam menolakku

Sungguh, telah kuturunkan hajatku
di lembah yang tak bertanaman

Penyair menggunakannya sebagai kiasan untuk orang yang tidak dapat diharapkan kemurahannya, sedangkan maksudnya dalam ayat adalah tanah Makkah. *At-Talmih* (alusi) adalah ketika seorang penggubah dalam jenis ini mengisyaratkan dalam sebuah bait atau klausa *saj'* kepada sebuah kisah yang terkenal, atau sebuah anekdot yang masyhur, atau sebuah bait syair yang dihafal karena seringnya dikutip, atau kepada sebuah peribahasa yang populer yang ia selipkan dalam tuturannya sebagai perumpamaan. *Talmih* yang terbaik dan paling elok adalah yang menghasilkan tambahan makna pada tujuan yang dimaksud. Sebagian kalangan menamainya *at-tamlih*, dengan mendahulukan huruf mim, seolah-olah sang penggubah menyajikan dalam baitnya sebuah anekdot yang menambah pesonanya, seperti perkataan Ibn al-Mu'tazz:

أترى الجيزة الذين تداعـــــــــوا ❁ عند بسير الحبيب وقت الـــــزوال

علمـــــــــوا أنني مقيم وقلبي ❁ راحل فيهم أمـــــــام الجمال

مثل صاع العزيز في أرحل القوم ❁ ولا يعـــــــــلمون في الرحال

Apakah kau lihat para penduduk Giza yang saling memanggil
Saat kekasih berjalan di waktu terik matahari?

Mereka tahu bahwa aku tinggal di sini, namun hatiku
Berangkat bersama mereka di depan rombongan unta

Bagaikan piala[1] Sang Penguasa di dalam pelana kaumnya,
Sementara mereka tidak mengetahuinya di dalam pelana itu

Talmih ini mengandung isyarat kepada kisah Nabi Yusuf 'alaihissalam ketika ia meletakkan piala di pelana saudaranya, sementara saudara-saudaranya tidak menyadarinya.

1 *Ash-Sha'* adalah takaran yang setara dengan delapan *rithl* menurut satu pendapat, dan lima sepertiga *rithl* menurut pendapat lain.

Demikian pula, ar-Razi menyebutkan corak-corak *badi*' lain selain yang telah disebutkan: *irsal al-matsalayn*, yaitu menggabungkan dua peribahasa dalam satu bait syair; *al-laff wa an-nasyr*; *at-ta'did*; *al-muwajjah* atau *at-taujih*, yaitu ketika seorang penyair memuji orang yang dipujinya dengan suatu sifat terpuji, kemudian menyandingkannya dengan sifat sejenis yang memuat makna kedua, atau dengan kata lain, tuturan tersebut dapat mengandung dua sisi makna secara mutlak tanpa terikat pada pujian atau lainnya. Contohnya adalah perkataan seorang penyair tentang al-Hasan bin Sahl ketika ia menikahkan putrinya, Buran, dengan sang Khalifah:

بارك الله في الحسن ❁ ولـــبوران في الختن

يا إمام الهدى ظفر ❁ ت ولكن ببنت مـــن

Semoga Allah memberkahi al-Hasan,
dan bagi Buran, dalam mertuanya.[1]

Wahai Imam petunjuk, engkau telah beruntung,
tetapi dengan putri siapa?

Setelah itu, di antara corak-corak *Badi*' yang disebutkan oleh ar-Razi adalah *tajahul al-'arif* (pura-pura tidak tahu); tanya jawab dalam satu bait; *al-ighraq fi ash-shifah* atau *al-mubalaghah* (hiperbola); *al-jam*', *at-tafriq*, dan *at-taqsim*, baik secara terpisah maupun gabungan. Untuk corak ini, ia menggunakan dalil dari bait-bait al-Wathwath yang ia kutip dalam pembahasannya. Kemudian, *at-ta'ajjub* (ekspresi keheranan), dan di dalamnya ia menyebutkan contoh yang digunakan oleh al-Wathwath dari perkataan sebagian penyair:

أيا شمعا يضيء بلا انطـــفاء ❁ ويـــــــا بدرا يلوح بلا محاق

فأنت البدر ما معنى انتقاضي ❁ وأنت الشمع ما سبب احتراقي

Wahai lilin yang menyala tanpa pernah padam,
Wahai purnama yang bersinar tanpa pernah memudar,

Engkaulah purnama, lantas apa makna goyahku?
Engkaulah lilin, lantas apa sebab terbakarku?

Terakhir, ia menyebutkan *husn at-ta'lil* (keindahan justifikasi) dengan contoh yang sama dengan yang digunakan oleh al-Wathwath.

Secara ringkas, ar-Razi menyebutkan dalam pendahuluan kitabnya, *Nihayat al-Ijaz fi Dirayat al-I'jaz* (Puncak Keringkasan dalam Memahami Kemukjizatan), bahwa ia mencoba meringkas kedua kitab 'Abd al-Qahir, *Dala'il al-I'jaz* dan *Asrar al-Balaghah*, serta mengumpulkan kaidah-kaidah balaghah yang tersebar di dalamnya, menatanya, dan membatasi cabang-cabang serta pembagian-pembagiannya. Akan tetapi, dalam upayanya itu ia tidak hanya terbatas pada hal tersebut. Kita justru melihatnya juga meringkas karya-karya *badi*' al-Wathwath dan menaburkan apa yang ia ambil darinya di sela-sela pasal-pasal kitabnya, sedemikian rupa sehingga menimbulkan semacam

1 *Al-Khatan*: semua kerabat dari pihak istri, seperti ayah dan saudara laki-laki. Ada juga yang mengatakan, ayah dari istri.

percampuran antara pembahasan *'Ilm al-Badi'* dan pembahasan *'Ilm al-Ma'ani* serta *'Ilm al-Bayan*.

Selama kita masih menelusuri kelahiran dan perkembangan *Badi'* dalam berbagai masanya, analisis terhadap karya ar-Razi dalam kitabnya, kritiknya, dan penilaian terhadapnya berada di luar lingkup apa yang kita tuju darinya. Yang kita tuju adalah mengetahui sejauh mana kontribusi yang ia berikan dalam melayani dan mengembangkan *'Ilm al-Badi'*. Kontribusi ini, sebagaimana telah kita lihat, tidak mengandung sesuatu yang baru yang dapat diatribusikan kepada ar-Razi. Segala yang ia miliki adalah bahwa ia menggunakan dalam kitabnya sebagian seni *Badi'* yang telah dikenal, dan rujukan utamanya dalam hal ini adalah kitab *Hada'iq as-Sihr fi Daqa'iq asy-Syi'r* karya al-Wathwath.

2. As-Sakaki

Dia adalah Sirajuddin Abu Ya'qub Yusuf bin Muhammad as-Sakaki, yang wafat, menurut pendapat yang lebih kuat, pada tahun 626 H. Dikatakan bahwa ia baru mulai menekuni ilmu dan mendedikasikan diri padanya pada usia sekitar tiga puluh tahun. Oleh karena itu, ia tekun mempelajari filsafat, logika, fikih dan ushulnya, serta linguistik dan balaghah, hingga ia menguasainya.

As-Sakaki memiliki banyak karya tulis, yang terpenting adalah kitab *Miftah al-'Ulum* (Kunci Ilmu-ilmu), yang ia bagi menjadi tiga bagian utama: Bagian pertama ia khususkan untuk *'Ilm ash-Sharf* (morfologi) dan apa yang terkait dengannya, seperti *al-isytiqaq* (derivasi) dengan berbagai jenisnya. Bagian kedua ia jadikan untuk *'Ilm an-Nahw* (gramatika). Adapun bagian ketiga, ia khususkan untuk *'Ilm al-Ma'ani* dan *'Ilm al-Bayan*, beserta pelengkap keduanya, seperti *balaghah*, *fashahah*, dan ornamen-ornamen *badi'* lafal dan makna.

Dan karena disiplin ilmu balaghah memerlukan ilmu logika, metrum puisi (*'arudh*), dan rima (*qafiyah*), ia mendedikasikan untuk masing-masingnya sebuah pembahasan khusus dan ruang dalam kitabnya. Dengan demikian, kitab *al-Miftah* mencakup ilmu *sharf* (morfologi), *nahw* (gramatika), *ma'ani*, *bayan*, logika, *'arudh*, *qafiyah*, dan ornamen-ornamen *badi'*.

Ketenaran as-Sakaki pada hakikatnya bersumber dari Bagian Ketiga kitab *al-Miftah*, yaitu bagian yang khusus membahas *'Ilm al-Ma'ani* dan *'Ilm al-Bayan* beserta pelengkap-pelengkapnya, seperti *balaghah*, *fashahah*, dan ornamen-ornamen *badi'* lafal dan makna.

Sumber ketenaran ini adalah karena ia telah memberikan pilar-pilar ilmu yang ia bahas dalam Bagian Ketiga kitabnya sebuah bentuk final, yang menjadi acuan para ulama setelahnya untuk dikaji dan dijelaskan berulang kali.

Apa yang berhasil ia capai dalam hal itu merupakan hasil dari perolehan ilmu dan upaya pribadi. Rinciannya adalah bahwa ia berhasil—dari penelaahannya terhadap karya-karya para tokoh balaghah yang mendahuluinya—untuk menghasilkan sebuah ringkasan dari pandangan-pandangan yang mereka paparkan dalam kitab-kitab

mereka, lalu ia tambahkan padanya gagasan-gagasan yang muncul dari dirinya pribadi. Kemudian, ia merumuskan semuanya itu dalam sebuah formulasi yang kokoh, dengan memanfaatkan kemampuan logikanya dalam memberikan argumentasi, definisi, klasifikasi, perincian, dan pencabangan.

Dan barangkali, 'Abd al-Qahir al-Jurjani, az-Zamakhsyari, dan Fakhruddin ar-Razi adalah para ulama yang paling banyak ia ambil manfaatnya dalam karyanya ini.

Sekarang, bagaimana dengan *Badi'* menurut as-Sakaki dan upayanya dalam bidang ini? Telah kami sebutkan sebelumnya bahwa ia menyertakan *Badi'* dalam Bagian Ketiga kitabnya, *al-Miftah*, sebagai pelengkap bagi *'Ilm al-Ma'ani* dan *'Ilm al-Bayan*. Ini berarti ia tidak memandangnya sebagai sebuah disiplin ilmu yang mandiri dan berdiri sendiri. Sebab jika demikian, seyogianya ia memperlakukannya sebagaimana ia memperlakukan *'Ilm al-Ma'ani* dan *'Ilm al-Bayan*, dan memberinya perhatian sebagaimana yang ia berikan kepada keduanya.

Meskipun demikian, barangkali dialah orang pertama yang menelaah ornamen-ornamen *badi'* dan membaginya menjadi ornamen-ornamen makna (*ma'nawiyyah*) dan ornamen-ornamen lafal (*lafzhiyyah*). Hal ini, tentu saja, merupakan suatu pencapaian yang patut diperhitungkan bagi as-Sakaki, karena mereka yang membahas ornamen-ornamen *badi'* sebelumnya menyajikannya secara tercampur aduk, dan jarang sekali ada yang mencoba membedakan antara yang bersifat makna dan lafal, sebagaimana yang ia lakukan.

Hal lain adalah bahwa as-Sakaki tidak menyajikan dalam kitabnya, *al-Miftah*, semua ornamen *badi'* yang telah dikenal hingga masanya. Ia hanya membatasi diri pada dua puluh enam jenis, yang barangkali dalam pandangannya lebih penting daripada yang lain dari segi pengaruhnya dalam memperindah tuturan, baik dari segi lafal maupun makna. Ia juga tidak menambahkan jenis baru dari dirinya pada ornamen-ornamen tersebut.

Adapun ornamen-ornamen *badi'* makna yang ia pilih di atas yang lain dan ia bahas dalam kitabnya berjumlah dua puluh jenis, yaitu: *al-muthabaqah*, *al-muqabalah*, *mura'at an-nazhir*, *al-muzawajah*, *al-musyakalah*, *al-iham*, *al-laff wa an-nasyr*, *al-jam'*, *at-tafriq*, *at-taqsim*, *al-jam' ma'a at-taqsim*, *al-jam' ma'a at-tafriq wa at-taqsim*, penegasan pujian dengan sesuatu yang menyerupai celaan, *at-taujih*, *al-i'tiradh*, *al-iltifat*, *al-istitba'* yang oleh Fakhruddin ar-Razi dinamai *al-muwajjah*, penyampaian sesuatu yang sudah diketahui seolah-olah tidak diketahui untuk tujuan retoris tertentu seperti celaan, dan penyederhanaan lafal tanpa mengurangi makna, yang termasuk dalam beberapa bentuk *ijaz* dan *ithnab*.

Adapun ornamen-ornamen *badi'* lafal yang ia sajikan adalah: *al-jinas*, *radd al-'ajz 'ala ash-shadr*, *as-saj'*, *al-qalb*, *al-isytiqaq*, dan *at-tarsi'*.

Semua seni *badi'* ini, beserta contoh-contohnya, diambil dari Fakhruddin ar-Razi. Setelah menyajikannya, ia mengomentari dengan berkata: "Dan para ulama (*al-ashhab*) menyebutkan di sini jenis-jenis lain seperti apakah huruf-hurufnya bertitik atau tidak bertitik, atau sebagian bertitik dan sebagian tidak bertitik secara seimbang. Maka,

silakan engkau gali dari kategori ini apa saja yang engkau kehendaki, dan berilah julukan apa pun yang engkau sukai."

Barangkali, dalam ucapan ini terdapat sesuatu yang menguatkan pandangan kami mengenai alasan as-Sakaki membatasi diri pada ornamen-ornamen *badi'* yang ia sajikan dan memilihnya di atas yang lain. Hal itu karena persoalan ini sepenuhnya kembali pada selera dan kemampuan untuk membedakan atau merinci antara satu ornamen *badi'* dengan yang lain dari segi pengaruh yang ditimbulkannya dalam mengangkat kualitas tuturan, baik dari segi lafal maupun makna.

3. Dhiya'uddin ibn al-Atsir: 558–637 H

Dia adalah Abu al-Fath Nashrullah bin Abi al-Karam Muhammad asy-Syaibani, yang dikenal sebagai Ibn al-Atsir al-Jazari, dinisbatkan kepada sebuah pulau tempat ia dilahirkan yang disebut Jazirat Ibn 'Umar di Mosul. Dhiya'uddin ibn al-Atsir ini adalah saudara dari Majduddin ibn al-Atsir dan 'Izzuddin ibn al-Atsir. Ketiga bersaudara Ibn al-Atsir ini masing-masing termasyhur dalam bidang ilmunya. Majduddin, yang wafat pada tahun 606 H, adalah salah seorang tokoh hadis terkemuka dan memiliki karya-karya yang bermanfaat, di antaranya *an-Nihayah fi Gharib al-Hadits wa al-Atsar* (Puncak Penjelasan tentang Istilah-istilah Asing dalam Hadis dan Atsar). 'Izzuddin, yang wafat pada tahun 630 H, adalah salah seorang sejarawan besar dan penulis *al-Kamil fi at-Tarikh* (Sejarah yang Lengkap), yang merupakan salah satu kitab sejarah paling terkenal yang beredar di tangan kita, serta salah satu sumber sejarah Islam yang paling tepercaya dan paling jelas. Ia memulainya dari masa penciptaan dan mengakhirinya pada akhir tahun 628 H. Keseluruhan kitab ini disusun secara kronologis berdasarkan tahun, dan di dalamnya ia menghimpun ringkasan dari kitab-kitab sejarah yang mendahuluinya. Ia mengutip hampir seluruh *Tarikh ath-Thabari* di dalamnya setelah menghilangkan sanad-sanadnya dan mengikuti susunannya. Ia menjadikannya 12 jilid besar. 'Izzuddin ibn al-Atsir juga memiliki kitab *Usd al-Ghabah fi Ma'rifat ash-Shahabah* (Singa-singa Hutan dalam Mengenal Para Sahabat), yang merupakan sebuah kamus alfabetis berisi biografi para Sahabat, dalam lima jilid besar.

Adapun Dhiya'uddin ibn al-Atsir, adik yang termuda, ia adalah seorang linguis dan sastrawan, dan karya-karyanya seluruhnya berfokus pada sastra, *Bayan*, dan seni bertutur. Karyanya yang terpenting adalah kitab *al-Matsal as-Sa'ir fi Adab al-Katib wa asy-Sya'ir* (Perumpamaan Populer dalam Sastra Penulis dan Penyair).

Kitab *al-Matsal as-Sa'ir*, yang menjadi topik pembahasan kita di sini, terbagi menjadi sebuah pendahuluan tentang *'Ilm al-Bayan* dan dua risalah (*maqalah*): pertama, tentang seni lafal (*ash-shina'ah al-lafzhiyyah*), dan kedua, tentang seni makna (*ash-shina'ah al-ma'nawiyyah*). Para ulama *Bayan* berkata: "Sesungguhnya, *al-Matsal as-Sa'ir* bagi puisi dan prosa berkedudukan laksana *Ushul Fiqh* untuk menyimpulkan dalil-dalil dalam menghadapi lawan." Sebab, di dalamnya ia menyajikan hal-hal yang belum pernah dirintis oleh seorang pun sebelumnya. Barangkali, inilah penyebab kebanggaan dan kekaguman pada diri sendiri yang tampak di sela-sela kitabnya

'Izzuddin bin Abi al-Hadid, penulis *Syarh Nahj al-Balaghah* (Penjelasan Kitab Nahj al-Balaghah) yang wafat pada tahun 655 H, telah menyusun sebuah kitab yang ia namai *al-Falak ad-Da'ir 'ala al-Matsal as-Sa'ir* (Orbit yang Berputar di Atas al-Matsal as-Sa'ir). Di dalamnya, ia mengkritik keras Dhiya'uddin ibn al-Atsir atas kesombongannya dan serangannya terhadap para pendahulunya, mengoreksi sebagian pandangannya, dan menyanggah bantahannya terhadap az-Zamakhsyari, al-Ghazali, Abu 'Ali al-Farisi, Ibn Sina, al-Farabi, dan lain-lain yang telah ia kritik dan cemarkan dalam kitabnya.

Sekarang, setelah biografi singkat Ibn al-Atsir ini, kita beralih ke kitabnya, *al-Matsal as-Sa'ir*, untuk mencoba mengenali jenis-jenis *Badi'* yang ia sajikan di dalamnya. Hal pertama yang kami amati dalam hal ini adalah bahwa ia tidak memandang ornamen-ornamen *badi'* sebagai sebuah disiplin ilmu yang berdiri sendiri, sebagaimana yang dilakukan oleh mazhab 'Abd al-Qahir al-Jurjani, az-Zamakhsyari, as-Sakaki, dan para pengikut mereka. Oleh karena itu, ia tidak mengkajinya sebagai sebuah studi yang terpisah dari *Bayan*. Sebaliknya, kita melihatnya memperluas konsep *'Ilm al-Bayan* sehingga mencakup pembahasan *'Ilm al-Ma'ani* dan *Badi'*. Dalam hal ini, ia sejalan dengan mazhab al-Jahiz yang menganggap kata *al-bayan* sebagai sinonim dari kata *al-balaghah*.

Oleh karena itu, kita melihatnya dalam risalah (*maqalah*)[1] pertamanya, yang khusus membahas seni lafal, ia berbicara tentang ornamen-ornamen *badi'* lafal. Dan dalam risalah keduanya, yang khusus membahas seni makna, ia menyajikan ornamen-ornamen *badi'* makna.

Menurutnya, ornamen-ornamen *badi'* lafal adalah seni merangkai lafal. Karena itu, ia menyajikan delapan jenis dalam risalah pertamanya, dan menyusun satu pasal tersendiri untuk setiap jenisnya. Jenis-jenis ini adalah: *as-saj'*, *at-tashri'*, *at-tajnis*, *at-tarsi'*, *luzum ma la yalzam*, *al-muwazanah*, perbedaan bentuk lafal (*ikhtilaf shiyagh al-alfazh*), dan pengulangan huruf (*takrir al-huruf*).

Dalam studinya terhadap jenis-jenis ini, ia tidak hanya berhenti pada definisi dan penjelasan pembagian serta perinciannya, tetapi ia juga memperluas studinya untuk menjelaskan mana yang khusus untuk tuturan prosa, mana yang khusus untuk tuturan berirama (puisi), dan mana yang mencakup kedua kategori tersebut.

As-Saj' menurutnya khusus untuk tuturan prosa. Ia mendefinisikannya sebagai kesesuaian jeda-jeda (*fawashil*)[2] dalam tuturan prosa pada satu huruf yang sama. Ia memperpanjang pembahasannya tentang hal ini dengan dasar bahwa *saj'* telah menjadi ciri khas dari surat-menyurat (*ar-rasa'il*). Ia juga menamai jeda-jeda Al-Qur'an yang memiliki rima (*rawi*) yang sama sebagai *asja'*, menjadikannya sebagai dalil bahwa *saj'* adalah tingkatan tertinggi dari tuturan.

At-Tarsi' khusus untuk tuturan berirama (puisi). Ia adalah ketika setiap lafal dari paruh pertama bait (*syathr*) setara dengan setiap lafal dari paruh kedua dalam hal wazan dan *qafiyah*. Ini tidak ditemukan dalam firman Allah Ta'ala karena mengandung

1 *Kitab al-Matsal as-Sa'ir*, hlm. 56–122.

2 Yang dimaksud dengan *al-fawashil* adalah huruf-huruf pada akhir segmen kalimat.

unsur pemaksaan (*takalluf*) yang berlebihan. Ia hanya ditemukan dalam puisi, seperti perkataan sebagian orang:

فمكارم أوليتها متبرعا ❁ وجرائم ألغيتها متورعا

Maka, kemuliaan-kemuliaan yang kau berikan secara sukarela
Dan kejahatan-kejahatan yang kau hapuskan karena kehati-hatian

Di sini, *makarim* berpadanan dengan *jara'im*, *awlaytaha* dengan *alghaytaha*, dan *mutabarri'an* dengan *mutawarri'an*. Menurutnya, ini termasuk dalam bab *saj'*, karena ia dalam tuturan berirama (puisi) laksana *saj'* dalam tuturan prosa.

Adapun jenis-jenis ornamen *badi'* lafal lainnya, yaitu: *at-tajnis*, *at-tashri'*, *luzum ma la yalzam*, *al-muwazanah*, perbedaan bentuk lafal, dan pengulangan huruf, menurut Ibn al-Atsir, semuanya mencakup kedua kategori (prosa dan puisi).

Dalam risalahnya[1] yang kedua, yang membahas seni makna, Ibn al-Atsir berbicara panjang lebar tentang makna-makna. Hal ini mendorongnya untuk membahas sebagian ornamen *badi'* makna. Ornamen-ornamen ini adalah: *at-tajrid*, *al-iltifat*, *at-tafsir ba'da al-ibham* (penjelasan setelah kesamaran), *al-istidraj*, *al-i'tiradh*, *al-ahaji* atau *al-alghaz* (teka-teki), dan *at-tanasub baina al-ma'ani* (keserasian antar makna). Ia membagi *tanasub* menjadi tiga bagian: *ath-thibaq*, *shihhat at-taqsim*, dan *tartib at-tafsir* yang ia maksudkan mencakup *al-laff wa an-nasyr*. Ia memperluas makna *thibaq* sehingga mencakup *al-muqabalah*, *al-musyakalah*, dan *al-mu'akhah baina al-ma'ani* (keserasian antar makna). Ia juga berbicara tentang *al-iqtishad* (moderasi), *at-tafrith* (defisiensi), dan *al-ifrath* (ekses). Yang ia maksud dengan *al-iqtishad* adalah jalan tengah, *at-tafrith* adalah pengurangan makna, dan *al-ifrath* adalah hiperbola (*mubalaghah*). Ia juga membahas tentang *al-isytiqaq* (derivasi).

Ia menganggapnya sebagai salah satu jenis *jinas*. Ia juga membahas tentang *at-tadhmin* (inklusi/kutipan) dan membaginya menjadi dua jenis: kutipan dari Al-Qur'an al-Karim dan hadis-hadis Rasul, yang menurutnya memberikan keindahan dan pesona pada tuturan; dan jenis lain yang terjadi baik dalam puisi maupun prosa, yaitu ketika makna sebuah bait bergantung pada bait setelahnya, atau sebuah segmen kalimat dalam prosa bergantung pada apa yang mengikutinya. Menurut pandangannya, hal ini dapat diterima dan tidak sepantasnya dicela sebagaimana yang dilakukan oleh sebagian kritikus terhadap puisi.

Terakhir, ia berbicara tentang *al-irsad* dan mengatakan bahwa Abu Hilal menamainya *at-tawsyih*. Hakikatnya adalah seorang penyair membangun bait syairnya di atas sebuah rima yang telah ia siapkan (*arshadaha*) untuknya, yaitu ia persiapkan dalam benaknya. Sehingga, ketika paruh pertama bait dilantunkan, dapat diketahui apa yang akan datang pada rimanya. Menurutnya, hal ini termasuk ke dalam seni yang terpuji, karena sebaik-baik tuturan adalah yang sebagiannya menunjukkan sebagian yang lain.

Adapun *at-tawsyih* menurut Dhiya'uddin, maknanya adalah seorang penyair

1 *Kitab al-Matsal as-Sa'ir*, hlm. 122–310.

membangun bait-bait kasidahnya di atas dua metrum (*bahr*) yang berbeda. Apabila bait tersebut berhenti pada rima pertama, yaitu rima internal, maka ia akan menjadi sebuah syair yang lurus dari satu metrum dan rima. Dan apabila ditambahkan padanya apa yang menjadi dasar syairnya dari rima yang lain, ia juga akan menjadi syair yang lurus dari metrum dan rima yang lain. Sehingga, apa yang ditambahkan pada rima pertama bait menjadi laksana *wisyah* (selendang/hiasan).

Contohnya adalah perkataan sebagian orang:

اسلم ودمت على الحوادث مارسا ❁ ركنا ثبير أو هضاب حـــــــــراء

ونل المـــــــراد ممكنا منه على ❁ رغم الدهور وفز بطول بـــــقاء

Tetaplah selamat dan abadi menghadapi segala peristiwa,
(kokoh) laksana pilar Gunung Tsabir atau bukit-bukit Hira

Dan raihlah tujuanmu dengan kuasa atasnya, meski zaman menentang,
dan beruntunglah dengan umur yang panjang

Kedua bait ini berasal dari metrum *Kamil Tamm* dan rimanya adalah huruf hamzah. Akan tetapi, jika kita menghapus " *aw hidhaba Hira'i* " dari bait pertama dan " *wa fuz bi-thuli baqa'i* " dari bait kedua, kedua bait tersebut tetap berdiri tegak dan berubah dari metrum *Kamil Tamm* menjadi metrum lain, yaitu *Majzu' al-Kamil*, dan bentuknya menjadi seperti ini:

فمكارم أوليتها متبرعا ❁ وجرائم ألغيتها متورعا

Aslim wa dumta 'ala al-hawa ditsi marisan rukna Tsabir[1]
Wa nil al-murada mumakkanan minhu 'ala raghmi ad-duhur

Dhiya'uddin mengomentari jenis ini dengan menyatakan bahwa ia tidak digunakan kecuali secara dipaksakan (*mutakallifan*) saat seseorang ingin menunjukkan kemahirannya dalam seni menggubah (*nazhm*), dan bahwa keindahannya bergantung pada aspek kerajinan teknis (*ash-shina'ah*) di dalamnya, bukan pada kecemerlangan alami (*al-bara'ah*).

Penulis *al-Matsal as-Sa'ir* juga pada akhirnya menyinggung perbedaan pendapat para ahli balaghah mengenai beberapa terminologi dan julukan seni *Badi'*. Bahkan, ada di antara mereka yang memberikan dua nama untuk satu seni *Badi'* karena meyakini bahwa jenis tersebut adalah dua jenis yang berbeda, padahal sebenarnya tidak demikian, melainkan keduanya adalah satu jenis. Hal ini seperti yang dilakukan oleh "al-Ghanimi" ketika ia menyebutkan *at-tabligh* dan *al-isyba'* sebagai dua jenis *Badi'* yang berbeda, padahal dari segi isi keduanya sama, tidak ada perbedaan sama sekali. Ia juga menyebutkan bahwa Abu Hilal al-'Askari telah menamai kedua jenis ini dengan nama *al-ighal*, yaitu ketika seorang penyair menyempurnakan makna tuturan sebelum mencapai akhir segmennya, yakni rimanya, kemudian ia mendatangkan rima tersebut dan menambahkan makna lain di dalamnya, seperti perkataan Imru' al-Qays:

---

1 *Tsabir*: gunung yang terkenal di dekat Makkah. *Hira'*: sebuah gunung di Makkah yang di dalamnya terdapat sebuah gua. Rasulullah sebelum diwahyukan, biasa mendatanginya dan menyendiri di guanya untuk ber-*tahannuts*, yaitu beribadah kepada Allah.

كأن عيون الوحش حول خبائنا ۞ وأرحلنا الجــزع الذي لم يثقب

Seakan-akan mata-mata hewan liar di sekitar kemah dan pelana kami
Adalah manik-manik (al-jaz') yang belum dilubangi

Sesungguhnya, ia telah menyajikan perumpamaan secara lengkap sebelum rima, yaitu " *ka'anna 'uyuna al-wahsyi hawla khiba'ina wa arhulina al-jaz'u* ". Ketika ia memerlukan rima dan mendatangkannya (*alladzi lam yutsaqqab*), ia telah mencapai puncak tertinggi dalam hiperbola.

Setelah itu, tidak luput dari Dhiya'uddin untuk menyinggung kegemaran (*wula'*) sebagian penulis dan penyair terhadap ornamen-ornamen *badi'* dan keahlian mereka dalam merancang bentuk-bentuknya yang telah membawa tuturan keluar dari ranah *'Ilm al-Bayan*.

Di antara yang melakukan hal itu adalah al-Hariri dalam beberapa risalah yang termuat dalam sebagian *Maqamat*-nya. Dalam sebuah risalah, kita melihatnya membangunnya di atas kata-kata yang tidak bertitik (*muhmalah*) dan kata-kata yang bertitik (*mu'jamah*), seperti perkataannya: "Kedermawanan—semoga Allah mengokohkan pasukan keberuntunganmu—menghiasi, dan kekikiran—semoga zaman memejamkan mata pendengkimu—mencela. Orang mulia memberi balasan, dan orang tercela[1] gagal."

Dalam risalah kedua, ia membangunnya di atas ungkapan-ungkapan yang dapat dibaca dari depan dan belakang (*thardan wa raddan*), yaitu tidak berubah maknanya jika dibalik, seperti perkataannya: "*Ludz bi kulli mu'ammalin idza lam wa malik bidzl*" (Berlindunglah pada setiap orang yang diharapkan jika ia tidak... dan raja yang pemurah).

Dan perkataannya:

أسل جناب غاشم ۞ مشاغب أن جـلسا

Tanyailah sisi seorang tiran pengacau, apakah ia telah duduk

Dalam risalah ketiga, ia membangunnya dalam bentuk yang membuatnya dapat dibaca dari awal dengan satu cara, dan dari akhir dengan cara yang lain, seperti perkataannya: "Manusia adalah hasil dari kebaikan, dan meraih rasa syukur adalah investasi kebahagiaan, dan kefasihan bicara adalah sihir bagi akal, dan hiasan para penguasa adalah kebencian terhadap kebahagiaan, dan melupakan hak akan melahirkan kedurhakaan." Dalam risalah keempat, ia menyusunnya berdasarkan huruf tak bertitik yang diselingi huruf bertitik, seperti perkataannya:

بسيد قلب ســـبوق مبر ۞ فطن مغرب عزوف عيوف

مخلف متلف أغـــر فريد ۞ نابه فـــاضل زكي أنوف

Sayyidu qalbin sabuqun mubirru
Fathinun mughribun 'azufun 'ayufu

---

1 *Al-Mu'awwar*: setiap orang yang padanya tampak tempat kelemahan untuk diserang.

Mukhlifun mutlifun agharru faridun
Nabihun fadhilun zakiyyun anufu

Dhiya'uddin ibn al-Atsir mengomentari trik-trik *badi*' semacam ini dengan berkata: "Semua ini, meskipun mengandung kesulitan dalam pembuatannya, adalah di luar ranah kefasihan (*fashahah*) dan balaghah. Karena kefasihan adalah kejelasan lafal beserta keindahannya, dan demikian pula balaghah, ia adalah puncak keindahan lafal dan makna... Tuturan yang dirangkai seperti yang disajikan oleh al-Hariri dalam risalah-risalahnya ini tidak mengandung kefasihan maupun balaghah, melainkan hadir dengan makna-makna yang hambar dan dingin... Dan '*Ilm al-Bayan* tidak lain adalah kefasihan dan balaghah dalam lafal dan makna. Maka, jika ada sesuatu dari bentuk-bentuk yang telah disinggung ini keluar darinya, ia tidak akan terhitung sebagai bagian darinya dan tidak termasuk dalam ranahnya. Seandainya hal itu merupakan sesuatu yang dapat disifati dengan keindahan dalam lafal dan maknanya, niscaya ia akan terdapat dalam Kitab Allah 'Azza wa Jalla, yang merupakan sumber kefasihan dan balaghah, atau terdapat dalam tuturan bangsa Arab yang fasih, padahal kita tidak melihatnya dalam satu pun syair dan khotbah mereka."[1] Terakhir, ia memberikan penilaiannya terhadap jenis tuturan ini dengan berkata: "Dan semua itu, meskipun memiliki makna yang dapat dipahami, hanyalah sejenis ocehan (*hadzayan*), dan lebih pantas baginya serta yang sejenisnya untuk digolongkan ke dalam sulap, olah gerak, dan gulat, bukan pada tingkatan kefasihan dan balaghah."[2]

Seakan-akan penulis *al-Matsal as-Sa'ir* bermaksud dari balik komentar ini untuk memperingatkan tentang bahaya berlebihan dalam merancang trik-trik *badi*' yang merusak sastra dan selera secara bersamaan, serta memberikan dominasi pada seni buatan (*ash-shan'ah*) di atas bakat alami (*ath-thab*') dalam seni bertutur. Dan barangkali, apa yang telah kami sajikan mengenai Dhiya'uddin ibn al-Atsir dapat memberikan gambaran tentang seni-seni *Badi*' yang ia bahas sebagai bagian dari '*Ilm al-Bayan*, bukan sebagai sebuah disiplin ilmu yang berdiri sendiri, sebagaimana yang dilakukan oleh mazhab 'Abd al-Qahir, az-Zamakhsyari, as-Sakaki, dan mereka yang terpengaruh olehnya.

4. At-Tifasyi al-Maghribi

Dia adalah Ahmad bin Yusuf at-Tifasyi al-Maghribi, yang wafat di Mesir pada tahun 651 H. Ia memiliki sebuah karya tulis dalam '*Ilm al-Badi*' di mana ia menghitung tujuh puluh jenis ornamen *badi*'.

5. Zakiuddin ibn Abi al-Ishba' al-Mishri

Wafat pada tahun 654 H. Ia memiliki tiga kitab, yaitu: *Kitab al-Amtsal* (Kitab Perumpamaan), *Kitab Tahrir at-Tahbir* (Pemurnian Tinta), dan *Kitab Badi' al-Qur'an* (Keindahan Badi' dalam Al-Qur'an).

1 *Al-Matsal as-Sa'ir*, hlm. 308.

2 Ibid. *Asy-Sya'badzah* dan *asy-sya'wadzah*: kelincahan tangan dan gerakan seperti sihir yang membuat sesuatu terlihat berbeda dari aslinya di mata penonton.

Adapun *Kitab al-Amtsal*, di dalamnya Ibn Abi al-Ishba' mengumpulkan perumpamaan-perumpamaan dari Abu Tammam dan Abu ath-Thayyib al-Mutanabbi, serta perumpamaan-perumpamaan yang dikembangkan oleh Abu ath-Thayyib dari perumpamaan Abu Tammam. Ia mengawali semuanya dengan perumpamaan yang terdapat dalam Kitab Suci (Al-Qur'an), lalu menambahkan padanya perumpamaan-perumpamaan dari *diwan-diwan* Islam, *al-Hamasah*, dan perumpamaan Abu Nuwas. Ia mengakhiri semuanya dengan perumpamaan-perumpamaan dari kalangan awam dan perumpamaan yang populer dari ath-Thughra'i dalam *Lamiyyat al-'Ajam*, seperti perkataannya:

حب السـلام يثني عزم صاحبه ❀ عن المعالي ويغري المرء بالكسل

أعلل النفس بالآمـــال أرقبها ❀ ما أضيق العيش لولا فسحة الأمل

وإنـــما رجل الدنيا وواحدها ❀ من لا يعـول في الدنيا على رجل

Cinta damai melemahkan tekad pemiliknya dari cita-cita luhur,
Dan membuat seseorang tergoda pada kemalasan.

Aku menghibur diri dengan harapan-harapan yang kunantikan...
Betapa sempitnya hidup tanpa kelapangan harapan!

Sesungguhnya, pria sejati dunia dan satu-satunya
Adalah yang tidak bergantung di dunia pada seorang pun.

Adapun *Kitab Tahrir at-Tahbir*[1], di dalamnya ia menghitung seratus dua puluh jenis ornamen *badi*'. Ia memulainya dengan ornamen-ornamen dari Ibn al-Mu'tazz dan Qudamah, kemudian melanjutkan dengan apa yang ia kumpulkan dari kitab-kitab para ahli balaghah setelah keduanya, sehingga totalnya mencapai sembilan puluh dua ornamen. Lalu, ia menambahkan tiga puluh ornamen pada jumlah ini, dua puluh di antaranya adalah tambahannya sendiri, dan sisanya ada yang telah dirintis oleh orang lain atau ada yang tumpang tindih. Dalam kitabnya, *Badi' al-Qur'an*, Ibn Abi al-Ishba' menyajikan ornamen-ornamen *badi*' dalam Al-Qur'an, yang jumlahnya mencapai seratus delapan ornamen, sebagaimana yang ia sebutkan dalam pendahuluan kitab tersebut.

Satu hal yang dapat diamati darinya adalah bahwa dalam pembahasannya tentang seni-seni *Badi*', ia telah memasukkan sebagian pembahasan *Ma'ani* ke dalam *Badi*', terutama yang berkaitan dengan *ithnab* (prolixitas) seperti *at-tikrar* (pengulangan), *at-tafshil* (perincian), *at-tadzyil* (penambahan kalimat penegas), *al-istiqsha*' (penyelidikan mendalam), *al-idhah* (penjelasan), *al-basth* (ekspansi), dan *al-ijaz* (keringkasan). Ini berarti bahwa *Badi*' menurutnya, dan mungkin juga sebelumnya, mulai mencakup tidak hanya gaya-gaya bahasa kiasan (*shuwar bayaniyyah*), sebagaimana yang terjadi sejak masa Ibn al-Mu'tazz, tetapi juga mulai mencakup banyak gaya bahasa dari *'Ilm al-Ma'ani*.

1 Mengenai kitab ini, lihat *Khizanat al-Adab* karya Ibn Hujjah al-Hamawi, hlm. 83.

6. **'Ali bin 'Utsman al-Arbili**

Wafat pada tahun 670 H. Ia sezaman dengan Ibn Abi al-Ishba' al-Mishri. Ia menggubah sebuah kasidah pujian yang terdiri dari tiga puluh enam bait, di mana setiap baitnya mengandung satu jenis *Badi'* yang populer di masanya. Ia mencantumkan di samping setiap bait nama ornamen *badi'* yang terkandung di dalamnya.

Kasidah ini dianggap sebagai upaya pertama dalam tren yang kemudian menyebar di kalangan penyair, yaitu masuknya mereka ke dalam ranah *Badi'* dengan menggubah seni-seninya dalam bentuk kasidah yang kemudian dikenal sebagai *al-badi'iyyat*.

Berikut adalah contoh dari *badi'iyyah* al-Arbili[1]:

بعض هذا الدلال والإدلال ۞ حال بالهـــجر والتجنب حالي

Sebagian dari sikap manja dan sombong ini
Telah mengubah keadaanku dengan pengabaian dan penghindaran
(Jinas al-mulaffazh)

طلب دونه منال الثريا ۞ وهوى دونه زوال الجبال

Sebuah pencarian yang lebih sulit dari meraih bintang Pleiades
Dan cinta yang lebih mustahil dari runtuhnya gunung-gunung
(Al-Ghuluw)

وغـــــرام أقله يذهل الآ ۞ ساد في خيسها عن الأشبال

Dan asmara yang paling ringannya membuat singa lupa
Di sarangnya akan anak-anaknya
(Al-Mubalaghah)

ما جد بعض فضله بذله الما ۞ ل وقل الذي يجـــــود بمال

Tidak ada kedermawanan yang menandingi sebagian keutamaannya dalam mendermakan harta
Dan sedikitlah orang yang dermawan dengan harta
(Radd al-'ajz 'ala ash-shadr)

ليس فيه عيب يعدده الحساد ۞ إلا العطاء قبل الســـــؤال

Tidak ada cela padanya yang dapat dihitung oleh para pendengki
Kecuali memberi sebelum diminta
(Al-Istitsna')

7. **Ibn Malik**

Dia adalah Badruddin Muhammad bin Jamaluddin bin Malik at-Tha'i, berasal dari Andalusia, menetap di Damaskus, dan wafat pada tahun 686 H. Ayahnya adalah Syaikh Kamaluddin bin Malik, seorang ulama ahli gramatika, penulis *Alfiyyah* yang terkenal dalam bidang *nahwu*. Badruddin adalah seorang ahli *nahwu* seperti ayahnya, dan ia memiliki karya-karya dalam bidang *nahwu* dan balaghah. Kitabnya, *al-Mishbah fi 'Ulum al-Ma'ani wa al-Bayan wa al-Badi'* (Lentera dalam Ilmu-ilmu Ma'ani, Bayan, dan Badi'), adalah sebuah ringkasan dari kitab *Miftah al-'Ulum* (Kunci Ilmu-ilmu) karya

1 Lihat kasidah ini dan biografi al-Arbili dalam *Fawat al-Wafayat* karya Ibn Syakir al-Kutubi, jilid 2, hlm. 118.

as-Sakaki. Ia telah membersihkan kitabnya dari kerumitan-kerumitan logika, teologi, dan filsafat as-Sakaki yang ia jadikan sebagai pengantar untuk bagian-bagian dan pasal-pasal *al-Miftah*. Ia juga melakukan beberapa modifikasi padanya, yang terpenting adalah memindahkan pembahasan *balaghah* dan *fashahah* dari lampiran *Bayan* ke sebuah pengantar yang ringkas.

Badruddin mengikuti pandangan as-Sakaki bahwa *'Ilm al-Ma'ani* dan *'Ilm al-Bayan* kembali pada *balaghah*, dan bahwa ornamen-ornamen *badi'* kembali pada *fashahah*. Ia juga mengakui bahwa ornamen-ornamen ini adalah pelengkap dari *'Ilm al-Ma'ani* dan *Bayan*. Akan tetapi, meskipun demikian, ia menjadikannya sebagai sebuah disiplin ilmu yang mandiri dan berdiri sendiri, yang ia namai *'Ilm al-Badi'*. Dengan demikian, ia telah membuka jalan bagi balaghah untuk mencakup tiga disiplin ilmu: *al-Ma'ani*, *al-Bayan*, dan *al-Badi'*.

Barangkali, hal terpenting yang membedakan ringkasan (*mukhtashar*) ini dari karya aslinya adalah perluasan yang dilakukan oleh Badruddin dalam ornamen-ornamen *badi'*. Ia menyebutkan lima puluh empat jenis, sementara as-Sakaki hanya menyebutkan dua puluh enam. Tidak diragukan lagi bahwa Badruddin dalam hal ini terpengaruh oleh para tokoh *Badi'* di zamannya, yang telah memperluas penghitungan jenis-jenisnya hingga melampaui seratus, bahkan ada di antara mereka yang mencapai seratus dua puluh lima jenis.

Badruddin mengembalikan ornamen-ornamen *badi'* yang ia bahas dalam kitabnya ke dalam kategori kefasihan (*fashahah*) lafal dan makna, sejalan dengan as-Sakaki dan para tokoh *Badi'* lain yang mendahuluinya.

Akan tetapi, ia berbeda dari mereka semua dengan membagi ornamen-ornamen *badi'* makna menjadi dua bagian:

- Sebuah bagian yang kembali pada pemahaman (*al-ifham*) dan penjelasan (*at-tabyin*), seperti *al-madzhab al-kalami*, *at-tatmim*, *at-taqsim*, *al-ihtiras*, *at-tadzyil*, *al-i'tiradh*, *at-tajrid*, dan *al-mubalaghah*.
- Dan sebuah bagian yang kembali pada penghiasan (*at-tazyin*) dan pemperindahan (*at-tahsin*), seperti *al-laff wa an-nasyr*, *al-jam' ma'a at-taqsim*, dan *al-jam' ma'a at-tafriq*.

Itulah tingkat perkembangan yang dicapai oleh *'Ilm al-Badi'* pada abad ketujuh Hijriah di tangan tujuh tokohnya yang paling terkenal, yaitu: Fakhruddin ar-Razi, as-Sakaki, Dhiya'uddin ibn al-Atsir, at-Tifasyi al-Maghribi, Ibn Abi al-Ishba' al-Mishri, 'Ali bin 'Utsman al-Arbili, dan Badruddin ibn Malik.

Dan jika kita beralih ke abad kedelapan Hijriah, kita akan bertemu dengan enam ulama yang memiliki perhatian pada *Badi'* dan seni-seninya. Di antara mereka, ada yang membahas *Badi'* di sela-sela kajiannya tentang *Bayan* Arab dalam pengertiannya yang umum, dan ada pula yang sengaja mengkaji *Badi'* sebagai objek tersendiri dalam sebuah karya yang independen.

Berikut adalah ulasan singkat tentang setiap ulama tersebut, yang menjelaskan upaya yang telah mereka curahkan dan kontribusi yang telah mereka berikan dalam studi *'Ilm al-Badi'*.

1. Yahya bin Hamzah

Dia adalah Yahya bin Hamzah al-'Alawi al-Yamani, yang wafat pada tahun 749 H. Ia termasyhur dalam ilmu *nahwu*, balaghah, dan *ushul fiqh*, serta memiliki berbagai karya tulis di dalamnya. Yang relevan bagi kita adalah kitabnya yang berjudul *ath-Thiraz al-Mutadhammin li-Asrar al-Balaghah wa 'Ulum Haqa'iq al-I'jaz* (Sulaman yang Mengandung Rahasia-rahasia Balaghah dan Ilmu-ilmu Hakikat Kemukjizatan), yang terdiri dari tiga jilid. Dalam pendahuluan kitab ini, Yahya bin Hamzah memberitahukan kita dua fakta: pertama, bahwa mereka yang menulis tentang balaghah adakalanya bertele-tele hingga membosankan, atau terlalu ringkas hingga mengurangi esensi. Fakta kedua adalah bahwa ia hanya menelaah empat kitab dari apa yang ditulis oleh para ahli balaghah sebelumnya. Keempat kitab tersebut adalah: *al-Matsal as-Sa'ir* karya Ibn al-Atsir, *Kitab at-Tibyan fi 'Ilm al-Bayan* karya 'Abd al-Wahid az-Zamlukani ad-Dimasyqi, *Kitab Nihayat al-Ijaz fi Dirayat al-I'jaz* karya al-Fakhr ar-Razi, dan *Kitab al-Mishbah fi al-Ma'ani wa al-Bayan wa al-Badi'* karya Badruddin ibn Malik. Ia juga memberikan alasan yang mendorongnya menyusun kitabnya dalam pendahuluan tersebut, yang intinya adalah bahwa ia mulai mengajar kitab *al-Kasysyaf* karya az-Zamakhsyari kepada sebagian muridnya, lalu mereka memintanya untuk menyusun sebuah kitab tentang balaghah bagi mereka, yang dapat mereka jadikan panduan dalam memahami *al-Kasysyaf* yang didasarkan pada balaghah dan kaidah-kaidahnya. Ia pun memenuhi permintaan mereka dan menyusun kitab ini untuk mereka.

Kitab ini merupakan sebuah kajian tentang kaidah-kaidah balaghah, baik yang berkaitan dengan *Ma'ani*, *Bayan*, maupun *Badi'*, yang menjadi perhatian utama kita di sini.

Semua yang disebutkan oleh Yahya bin Hamzah dalam kitabnya tentang *'Ilm al-Badi'* pada hakikatnya terinspirasi dari kitab *al-Mishbah fi al-Ma'ani wa al-Bayan wa al-Badi'* karya Badruddin ibn Malik.

Ia sejalan dengan Badruddin dalam membagi *'Ilm al-Badi'* menjadi apa yang berkaitan dengan kefasihan lafal (*al-fashahah al-lafzhiyyah*) dan apa yang berkaitan dengan kefasihan makna (*al-fashahah al-ma'nawiyyah*). Dalam pembahasannya tentang kefasihan lafal, Yahya bin Hamzah menyajikan dua puluh ornamen lafal, di antaranya *al-jinas*, *at-tarsi'*, *at-tawsyih*, dan *al-ilghaz*. Ia juga memasukkan *ath-thibaq* dalam kategori ini, padahal ia termasuk ornamen makna, bukan lafal.

Dalam pembahasannya tentang kefasihan makna, ia menyajikan tiga puluh lima ornamen makna, di antaranya: *at-tasybih* dan *as-sariqat asy-syi'riyyah* (plagiarisme puitis), dengan mengambil inspirasi dari perkataan Ibn al-Atsir. Kemudian, ia mengakhiri pembahasannya tentang *Badi'* dengan mendefinisikan maknanya dan menjelaskan pembagian-pembagiannya secara ringkas. Itulah ringkasan singkat dari apa yang terdapat dalam kitab Yahya bin Hamzah tentang *'Ilm al-Badi'*.

2. At-Tanukhi

Penulis kitab: *al-Aqsha al-Qarib fi 'Ilm al-Bayan* (Tujuan Terjauh yang Dekat dalam Ilmu Bayan).

Dia adalah Muhammad bin 'Amr at-Tanukhi, yang wafat pada tahun 749 H. Ia sezaman dengan Yahya bin Hamzah dan keduanya wafat pada tahun yang sama.

Dari judul kitabnya, tersirat arah pemikiran at-Tanukhi dan pemahamannya tentang *Bayan* atau balaghah. Ia tidak mengikuti metode 'Abd al-Qahir, az-Zamakhsyari, dan as-Sakaki—metode yang didasarkan pada pembedaan dan pemisahan antara tiga disiplin ilmu balaghah yang dikenal. Sebaliknya, kita melihatnya mengikuti jalan Ibn al-Atsir, yang menganggap balaghah sebagai satu kesatuan organik yang saling terkait.

Kemudian, setelah itu ia berbeda pendapat dengan Ibn al-Atsir dalam metode penelitian dan pendekatannya. Jika Ibn al-Atsir mengandalkan selera sastra (*dzawq adabi*) dalam penelitiannya, maka at-Tanukhi mengandalkan gramatika (*nahw*) dan logika.

Namun, porsi *Badi'* dalam kitab at-Tanukhi sangatlah sedikit. Ia membahas di dalamnya tentang *al-i'tiradh* (interupsi), dan penegasan pujian dengan sesuatu yang menyerupai celaan, yang ia anggap sebagai salah satu bentuk *kinayah*. Ia juga membahas tentang *al-isytiqaq* (derivasi), *at-tikrar* (pengulangan), *at-taqsim* (klasifikasi), *al-mubalaghah* (hiperbola), *at-tadhmin* (inklusi/kutipan), *al-istidraj*, *as-saj'*, *luzum ma la yalzam*, dan *al-jinas*, yang ia bahas secara panjang lebar. Ia juga menyebutkan beberapa jenis *Badi'* yang dapat dikembalikan ke dalam ranah *Bayan*, seperti *at-tawsyih* atau *al-muwasy-syahat*.

Itulah seni-seni *Badi'* yang disajikan oleh at-Tanukhi dalam kitabnya. Dari satu sisi, jumlahnya sedikit, dan dari sisi lain, ia disajikan secara tersebar dalam kitab sesuai dengan tuntutan penelitian, tanpa adanya pemisahan atau pembedaan antara yang bersifat lafal dan makna, sebagaimana yang dilakukan oleh sebagian ahli balaghah yang mendahuluinya.

3. Ibn Qayyim al-Jauziyyah[1]

Dia adalah Syamsuddin Muhammad bin Abi Bakr Ayyub az-Zur'i ad-Dimasyqi, yang dikenal sebagai Ibn Qayyim al-Jauziyyah, wafat pada tahun 751 H.

Ia sangat mahir dalam beberapa bidang ilmu, mulai dari tafsir, fikih, linguistik, gramatika, hadis, hingga ushul. Ia senantiasa mendampingi Syaikh al-Islam Taqiyuddin Ibn Taimiyyah, dan kecintaannya padanya sangat mendominasi hingga ia tidak pernah menyimpang dari satu pun pandangannya, bahkan ia membelanya dalam segala hal. Dialah yang menyunting kitab-kitab Ibn Taimiyyah dan menyebarkan ilmunya. Ia dipenjara bersama Ibn Taimiyyah di benteng Damaskus, dan ketika Ibn Taimiyyah wafat, ia pun dibebaskan. Ia sangat gemar mengumpulkan kitab-kitab, hingga ia berhasil mengoleksi jumlah yang tak terhitung, sampai-sampai anak-anaknya menjual sebagian darinya dalam waktu yang sangat lama setelah kematiannya, selain dari apa yang mereka pilih untuk diri mereka sendiri.

Ia telah menyusun dan menulis banyak kitab, di antaranya: *Kitab al-Fawa'id al-Musyawwiq ila 'Ulum al-Qur'an wa 'Ulum al-Bayan* (Kitab Faidah-faidah yang Menggugah

---

1 Lihat biografinya dalam *ad-Durar al-Kaminah fi A'yan al-Mi'ah ats-Tsaminah*, jilid 4, hlm. 21 dan dalam *an-Nujum az-Zahirah*, jilid 4, hlm. 249.

Semangat pada Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Ilmu-ilmu Bayan). Kitab ini berisi sebuah pendahuluan dan dua bagian. Dalam pendahuluannya, terdapat pujian terhadap ilmu-ilmu *Bayan*, karena pengetahuan tentangnya, menurut pandangannya, membantu dalam mengetahui kemukjizatan Al-Qur'an. Dalam pendahuluan itu juga, ia membahas sebagian kajian *Bayan* seperti *haqiqah*, *majaz*, *isti'arah*, dan *tamtsil*.

Pada bagian pertama kitab, ia membahas tentang *kinayah*, kemudian beralih ke ornamen-ornamen *badi'* makna, dan menghitung sekitar delapan puluh jenis darinya. Pada bagian kedua, yang ia susun untuk membahas kefasihan (*fashahah*), ia berbicara tentang ornamen-ornamen *badi'* lafal dan menyebutkan dua puluh empat jenis darinya.

Itulah pembahasan-pembahasan kitab tersebut secara ringkas. Pada hakikatnya, ia merupakan pengulangan dari apa yang telah diidentifikasi oleh para pendahulu dalam ranah *Bayan* atau *Badi'*. Ibn Qayyim al-Jauziyyah dalam hal ini tidak memiliki keutamaan selain mengumpulkan, meskipun pengumpulannya kurang memiliki ketepatan dalam penataan dan pengklasifikasian.

4. Shafiuddin al-Hilli[1]

Dia adalah penyair terkenal, Shafiuddin 'Abd al-'Aziz bin Saraya at-Tha'i al-Hilli, yang wafat pada tahun 750 H.[2] Ia mencintai sastra dan mahir dalam semua seni puisi. Ia mempelajari *Ma'ani* dan *Bayan*, serta menyusun karya di dalamnya. Ia berprofesi sebagai pedagang dan sering melakukan perjalanan ke Syam, Mesir, Mardin, dan tempat-tempat lain untuk berdagang, kemudian kembali ke negerinya. Di sela-sela itu, ia memuji para raja dan pembesar. *Diwan* (kumpulan sajak) Shafiuddin al-Hilli sangat terkenal dan mencakup banyak seni puisi. Ia memiliki sebuah kasidah panjang dalam memuji Rasulullah SAW yang mencapai seratus empat puluh lima bait dari metrum *Basith*, dan kasidah ini mengikuti gaya *Burdah* al-Bushiri yang terkenal dari segi tema, metrum, dan rima. Kasidah inilah yang dikenal sebagai *Badi'iyyah* Shafiuddin, yang bait pembukanya adalah:

إن جئت بسلعا فسل عن جيرة العلم ۞ واقر السلام على عرب بذي بسلم

Jika kau datang ke Sal', tanyailah tentang tetangga di al-'Alam
Dan sampaikan salam pada kaum Arab di Dzi Salam

Badi'iyyah ini mencakup seratus empat puluh lima ornamen, karena setiap baitnya mengandung satu ornamen *Badi'*. Ia membatasi lima bait pertamanya untuk *jinas*, di mana ia menyajikan dua belas jenisnya.

Bait pembuka *Badi'iyyah* al-Hilli yang disebutkan di atas mengandung ornamen *bara'at al-istihlal* atau *husn al-ibtida'*, sebagaimana disebut oleh Ibn al-Mu'tazz, yang berarti bahwa bait pembuka sejak awal telah menunjukkan tema kasidah. Demikian pula, bait pembuka tersebut mengandung dua jenis *jinas* antara "*salam*" dan "*salam*", serta "'*alam*" dan "*salam*".

1 Lihat biografinya dalam *ad-Durar al-Kaminah fi A'yan al-Mi'ah ats-Tsaminah* karya Ibn Hajar al-'Asqalani, jilid 2, no. 2431.

2 Lihat *Khizanat al-Adab* karya Taqiyuddin ibn Hujjah al-Hamawi, hlm. 368.

Al-Hilli menamai *badi'iyyah*-nya *al-Kafiyah al-Badi'iyyah fi al-Mada'ih an-Nabawiyyah* (Kecukupan yang Indah dalam Pujian-pujian Kenabian) dan menyusun sebuah penjelasan (*syarh*) untuknya yang ia namai *an-Nata'ij al-Ilahiyyah fi Syarh al-Kafiyah al-Badi'iyyah* (Hasil-hasil Ilahiah dalam Penjelasan al-Kafiyah al-Badi'iyyah). Dalam pendahuluan penjelasannya, terdapat ulasan singkat tentang orang-orang yang mendahuluinya dalam menyusun karya tentang *Badi'*. Ibn Hujjah al-Hamawi berkata bahwa al-Hilli "menyebutkan bahwa ia mengumpulkan *badi'iyyah*-nya dari tujuh puluh kitab." *Badi'iyyah* ini memiliki penjelasan lain yang disusun oleh 'Abd al-Ghani an-Nabulusi, yang ia namai *al-Jauhar as-Sani fi Syarh Badi'iyyat ash-Shafi* (Permata yang Cemerlang dalam Penjelasan Badi'iyyah Shafiuddin). Satu hal yang dapat diamati dari *Badi'iyyah* al-Hilli adalah bahwa ia tidak berkomitmen untuk menyebutkan nama jenis *Badi'* di setiap bait, dengan merasa cukup mendefinisikannya melalui contoh. Barangkali, ia bermaksud dengan itu untuk memberikan *badi'iyyah*-nya sifat kejelasan dan keindahan puitis, serta menghindarinya dari sifat kerumitan dalam gubahan ketika berkomitmen untuk menyebutkan nama jenis *Badi'* di dalam bait.

Jika kasidah al-Arbili yang telah disebutkan sebelumnya adalah upaya pertama dalam kasidah-kasidah *badi'iyyat*, maka *Badi'iyyah* Shafiuddin al-Hilli adalah upaya kedua dalam tren ini.

5. Ibn Jabir al-Andalusi[1]

Dia adalah Muhammad bin Ahmad bin 'Ali bin Jabir al-Andalusi adl-Dlarir, yang wafat pada tahun 780 H. Ia belajar Al-Qur'an, *nahwu*, dan hadis dari para guru di masanya. Ia adalah seorang penyair dengan gubahan yang baik dan seorang alim dalam bahasa Arab. Lisanuddin ibn al-Khathib menyebutkan dalam *Tarikh Gharnathah* (Sejarah Granada) bahwa Ibn Jabir telah menggubah dalam bentuk puisi *Fashih Tsa'lab* dan *Kifayat al-Mutahaffizh*, serta karya-karya lainnya. Ia melakukan perjalanan dari Andalusia ke Mesir dan Syam, ditemani oleh Abu Ja'far al-Gharnathi; Ibn Jabir menggubah syair dan al-Gharnathi menuliskannya.

Ibn Jabir memiliki sebuah *badi'iyyah* dengan rima mim dari metrum *Basith* yang ia namai *al-Hullah as-Siyara fi Madh Khayr al-Wara* (Jubah yang Terkenal dalam Memuji Sebaik-baik Makhluk). Ia menggubahnya mengikuti gaya *Badi'iyyah* Shafiuddin al-Hilli, dan sahabatnya, Abu Ja'far, menjelaskannya.

Badi'iyyah Ibn Jabir terdiri dari seratus dua puluh tujuh bait, yang ia awali dengan perkataannya:

بطيبة انزل ويمم بسيد الأمـــــــم ❀ وانشر له المدح وانشر أطيب الكلم

Singgahlah di Thaibah dan tujulah pemimpin umat manusia
Dan sebarkanlah pujian untuknya, dan sebarkanlah sebaik-baik perkataan

Abu Ja'far menyebutkan dalam pendahuluan penjelasannya untuk *badi'iyyah* ini bahwa Ibn Jabir mengikuti al-Khatib al-Qazwini dalam penyajian ornamen-ornamen *badi'*-

1 Biografinya dalam *ad-Durar al-Kaminah fi A'yan al-Mi'ah ats-Tsaminah*, jilid 3, hlm. 429, dan dalam *Nukat al-Himyan* karya ash-Shafadi, hlm. 244.

nya dalam kedua kitabnya, *at-Talkhish* dan *al-Idhah*. Ini berarti ia membatasi *badi'iyyah*-nya hanya pada ornamen-ornamen *badi'* dan tidak mencampurnya dengan sebagian seni *Bayan*, sebagaimana yang dilakukan oleh yang lain.

Ibn Jabir sejalan dengan Shafiuddin al-Hilli dalam hal tidak berkomitmen untuk menyebutkan nama jenis *Badi'* di dalam bait. Akan tetapi, ia berbeda darinya dari sisi tidak memperbanyak ornamen dalam kasidahnya, dengan merasa cukup menggunakan sekitar enam puluh ornamen, sementara kasidah al-Hilli memuat seratus empat puluh lima ornamen. Orang yang menelaah *Badi'iyyah* Ibn Jabir akan melihat bahwa ia mengikuti metode Badruddin ibn Malik dalam hal mendahulukan ornamen-ornamen lafal di atas ornamen-ornamen *badi'*.

Tampaknya, ketiga upaya atau ketiga *badi'iyyah* yang telah kita bahas sejauh ini—yaitu *badi'iyyah* karya al-Arbili, Shafiuddin al-Hilli, dan Ibn Jabir al-Andalusi—telah menarik perhatian para ulama penyair. Mereka pun mulai berlomba-lomba menggubah *badi'iyyah* serupa, yang dengannya mereka memuji Rasulullah SAW dan menyisipkan di dalamnya ornamen-ornamen *badi'* sebanyak yang mereka mampu dari yang mereka ketahui. Tampaknya, pengaruh Shafiuddin al-Hilli pada mereka lebih besar daripada yang lain. Di antara para ulama yang paling terkenal meneladaninya adalah:

6. 'Izzuddin al-Maushili[1]

Wafat pada tahun 789 H. Dia adalah 'Izzuddin 'Ali bin al-Husain al-Maushili, seorang penyair terkenal. Ia singgah di Damaskus dan menetap di Aleppo untuk beberapa waktu. Ia unggul dalam menggubah syair dan mengumpulkan *diwan* (kumpulan sajak)-nya dalam satu jilid.

Al-Maushili memiliki sebuah *badi'iyyah* yang terkenal, dengan bait pembuka:

براعة تبستهل الدمع في العلم ❁ عبارة عن نداء المفرد الـــعلم

Bara'ah (kepiawaian) yang mengawali tetesan air mata di al-'Alam
Sebuah ungkapan tentang seruan sang tokoh tunggal yang terkemuka

Ini adalah sebuah kasidah kenabian yang terdiri dari seratus empat puluh lima bait, di mana ia menandingi *Badi'iyyah* Shafiuddin al-Hilli. Ia menambahkan padanya komitmen untuk menyisipkan nama jenis *badi'* di setiap bait melalui cara *tauriyah* atau *istikhdam*. Contohnya adalah kata "*bara'atun tastahillu*" pada bait pembuka *badi'iyyah*-nya yang telah disebutkan di atas, yang mengisyaratkan kepada "*bara'at al-istihlal*", salah satu ornamen *badi'*.

Seakan-akan al-Maushili dengan ini ingin menunjukkan keunggulannya atas Shafiuddin, yang tidak berkomitmen untuk memasukkan nama-nama ornamen *badi'* ke dalam jalinan bait-baitnya, dengan merasa cukup mendefinisikannya melalui contoh di satu sisi, dan dengan menyebutkan namanya di depan atau di samping bait di sisi lain.

---

1 Biografinya dalam *ad-Durar al-Kaminah*, jilid 3, hlm. 112.

Ibn Hujjah al-Hamawi mengomentari *Badi'iyyah* al-Maushili dengan berkata: "Syaikh 'Izzuddin al-Maushili memiliki sebuah kasidah *badi'iyyah* di mana ia berkomitmen untuk menyebutkan nama jenis-jenis *badi'* dan menggunakannya sebagai *tauriyah* dalam konteks percintaan (*ghazal*) agar dengan itu ia dapat mengungguli Syaikh Shafiuddin al-Hilli, karena al-Hilli tidak berkomitmen dalam *badi'iyyah*-nya untuk menanggung beban berat ini... Dan terkadang ia [al-Maushili] merasa cukup dengan menyebutkan nama jenisnya tanpa menjelaskan apa yang dinamai, dan menguraikan jalinan lafal dan makna karena begitu rumitnya gubahan yang ia buat."[1]

'Abd al-Ghani an-Nabulusi membandingkan antara al-Maushili dan al-Hilli dalam pendahuluan penjelasannya untuk *badi'iyyah*-nya sendiri, yang berjudul *Nafahat al-Azhar*, dengan berkata: "Kemudian, setelah Shafiuddin, datanglah Syaikh 'Izzuddin al-Maushili, lalu ia menandinginya dengan sebuah kasidah yang mengikuti gaya kasidahnya, dan menyebutkan jenis-jenis yang sama, serta menambahkan sedikit dari hasil kreasinya sendiri. Ia merasa bangga dengan menyebutkan nama jenis *badi'* dalam lafal-lafal bait dengan cara *tauriyah*, agar tidak perlu mendefinisikan jenis tersebut dari luar gubahan. Akan tetapi, ia bersikap kaku dan memaksa diri (*ta'assafa wa takallafa*) dalam sebagian besar bait-baitnya, dan meninggalkan kelembutan dan keharmonisan. Kemudian, ia menjelaskannya dengan sebuah penjelasan yang menguraikan maksud dan tujuannya secara ringkas, namun tidak memuaskan dahaga pemikiran."

Selain itu, Syaikh 'Izzuddin al-Maushili memiliki *badi'iyyah* lain dengan rima lam, yang mengikuti metrum kasidah Ka'b bin Zuhair yang bait pembukanya adalah:

بانت بسعاد فقلبي اليوم متبول ❁ متيم إثرها لم يفد مكـــــبول

Su'ad telah pergi, maka hatiku hari ini lara
Tertawan karenanya, tak tertebus, terbelenggu

Selanjutnya, ulasan singkat ini menggambarkan keadaan *Badi'* pada abad kedelapan, sebagaimana ia menggambarkan upaya-upaya yang telah dicurahkan untuk mengembangkannya oleh enam ulama dari masa ini. Tiga di antara mereka membahas *Badi'* di sela-sela kitab mereka tentang *Bayan* Arab, atau membahasnya sebagai sebuah disiplin ilmu balaghah yang independen dari *'Ilm al-Ma'ani* dan *'Ilm al-Bayan*. Mereka adalah: Yahya bin Hamzah, at-Tanukhi, dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah. Adapun tiga lainnya adalah para penggubah *badi'iyyat*, yaitu: Shafiuddin al-Hilli, Ibn Jabir al-Andalusi, dan 'Izzuddin al-Maushili.

Jika kita melewati abad kedelapan menuju abad kesembilan Hijriah dan sesudahnya, kita akan melihat bahwa tren yang dominan dalam studi *Badi'* terwujud dalam penggubahan *badi'iyyat* yang mengikuti gaya Shafiuddin al-Hilli atau 'Izzuddin al-Maushili, dan berlomba-lomba dengan salah satu dari keduanya dalam gayanya masing-masing. Yang pertama dari para pelomba ini adalah:

1 Lihat *Khizanat al-Adab* karya Ibn Hujjah al-Hamawi, hlm. 2.

1. Ibn Hujjah al-Hamawi[1]

Wafat pada tahun 837 H. Dia adalah Taqiyuddin Abu Bakr bin Hujjah al-Hamawi. Ia adalah seorang imam yang mumpuni dalam berbagai seni sastra, unggul di dalamnya, dan memiliki napas yang panjang dalam menggubah prosa dan puisi. Ia memiliki banyak karya tulis, di antaranya: *Buruq al-Ghayts alladzi Insajam fi Syarh Lamiyyat al-'Ajam*, *Kasyf al-Litsam 'an Wajh at-Tauriyah wa al-Istikhdam*, *Tsamarat al-Awraq fi al-Muhadharat*, *Khizanat al-Adab*, dan sebuah *diwan* syair yang indah.

Ibn Hujjah al-Hamawi memiliki sebuah *badi'iyyah* yang terkenal dalam memuji Rasulullah SAW, yang terdiri dari seratus empat puluh dua bait. Ia mengawalinya dengan perkataannya:

لي في ابتدا مدحكم باعرب ذي بسلم ❁ بـــــــــراعة تستهل الدمع في العلم

Bagiku, dalam memulai pujian untukmu, wahai kaum Arab di Dzi Salam
Bara'ah yang mengawali tetesan air mata di al-'Alam

Ia mencoba dalam penggubahannya, sebagaimana yang ia sebutkan dalam pendahuluan penjelasannya, untuk menggabungkan dua kebaikan: yaitu meneladani 'Izzuddin al-Maushili dalam menyisipkan lafal-lafal di dalam bait yang mengisyaratkan jenis ornamen *badi'* yang menjadi dasarnya, dan meneladani Shafiuddin al-Hilli dalam kelembutan syairnya serta keindahan dan kelancaran gubahannya.

Tidak diragukan lagi bahwa *badi'iyyah*-nya lebih lembut dan lebih lancar dalam gubahannya daripada *badi'iyyah* 'Izzuddin. Akan tetapi, ia tidak sepenuhnya berhasil melepaskan diri dari apa yang ia cela, yaitu kekakuan gubahan dan pemaksaan yang berlebihan dalam *badi'iyyah*-nya.

Ibn Hujjah dalam *badi'iyyah*-nya tidak memiliki keutamaan kreasi atau tambahan atas para pendahulunya dari para tokoh *Badi'*. Segala keutamaannya adalah bahwa ia mengumpulkan di dalamnya seratus empat puluh dua jenis ornamen dari karya-karya para pendahulu, di mana yang bersifat lafal bercampur dengan yang bersifat makna tanpa pemisahan atau pembatasan. Satu-satunya perbedaan yang dapat diamati antara dia dan para pendahulunya adalah dalam penamaan beberapa jenis. *At-tashdir* dan *al-iltizam*, misalnya, baginya adalah *radd al-'ajz 'ala ash-shadr* dan *luzum ma la yalzam* bagi yang lain. Barangkali, perbedaan dalam penamaan beberapa jenis ornamen ini timbul dari kesulitan untuk menyesuaikan seluruh nama jenis tersebut ke dalam gubahan syair.

Ibn Hujjah al-Hamawi menyusun sebuah penjelasan yang panjang untuk *badi'iyyah*-nya dalam 467 halaman, yang ia beri nama *Khizanat al-Adab* (Perbendaharaan Sastra). Barangkali, penjelasan ini lebih penting daripada *badi'iyyah*-nya itu sendiri, karena ia benar-benar telah mengubahnya menjadi sebuah "perbendaharaan sastra", di mana ia menyimpan banyak dari ilmu dan pengetahuannya. Ia banyak menggunakan contoh dan dalil dalam *al-Khizanah*, terutama dari para penyair di masanya dan yang dekat dengan mereka pada masa Ayyubiyah. Ia sering kali menyajikan anekdot dan debat sastra mereka, dengan menyebutkan apa yang ia anggap baik dari syair-syair mereka. Terkadang ia menyimpang untuk menyajikan beberapa catatan, baik miliknya

1 Lihat biografinya dalam *adh-Dlaw' al-Lami'* karya al-Hafizh as-Sakhawi, dan *Kasyf azh-Zhunun* karya Haji Khalifah.

maupun milik orang lain, yang berkaitan dengan *Badi'*, atau menyajikan biografi sebagian sastrawan, atau menelusuri makna-makna yang diambil oleh seorang penyair dari penyair lain, seperti penelusurannya terhadap makna-makna yang diambil oleh Shalahuddin ash-Shafadi dari Jamaluddin bin Nubatah.

Maka, penjelasan yang ia simpan dalam *Khizanat al-Adab* pada hakikatnya adalah sebuah ensiklopedia sastra yang menggabungkan linguistik, sastra, balaghah, kritik, sejarah, biografi, serta tuturan berirama (puisi) dan prosa. Dan dalam semua itu, ia adalah sebuah rujukan umum yang tak tergantikan, dan sebuah rujukan khusus untuk para penyair dari masa Ayyubiyah dan Mamluk.

2. As-Suyuthi[1]

Jalaluddin 'Abd ar-Rahman bin al-Kamal al-Khudhairi as-Suyuthi, yang wafat pada tahun 911 H, memiliki sebuah *badi'iyyah* yang ia namai *Nazhm al-Badi' fi Madh Khayr Syafi'* (Gubahan yang Indah dalam Memuji Sebaik-baik Pemberi Syafaat). Ia juga menyusun sebuah penjelasan (*syarh*) untuknya, namun karyanya ini tidak mencapai ketenaran seperti *badi'iyyat* lainnya.

3. 'Aisyah al-Ba'uniyyah

Dia adalah at-Taqiyyah 'Aisyah binti Yusuf bin Ahmad bin Nashr al-Ba'uni, yang wafat pada tahun 922 H. Banyak sastrawan memujinya, dan ia adalah seorang penyair yang memiliki *diwan* (kumpulan sajak) yang indah. Dalam memuji Rasulullah SAW, ia memiliki sebuah *badi'iyyah* yang unik, terdiri dari seratus tiga puluh bait, yang ia beri nama *al-Fath al-Mubin fi Madh al-Amin* (Kemenangan yang Nyata dalam Memuji Sang Terpercaya)[2]. Bait pembukanya adalah:

في حسن مطلع أقماري بذي سلم ❁ أصبحت في زمرة العشاق كالعلم

Dalam indahnya kemunculan purnama-purnamaku di Dzi Salam
Aku menjadi di antara golongan para pencinta laksana panji

Al-Ba'uniyyah menceritakan kepada kita dalam penjelasan ringkasnya untuk *badi'iyyah*-nya tentang alasan penggubahannya. Ia berkata: "Ini adalah sebuah kasidah yang lahir dari seorang wanita berhijab, yang menjadi saksi atas kemurnian bakat alami, dan dimurnikan dengan keindahan *bayan*, dibangun di atas landasan takwa kepada Allah dan keridhaan-Nya, menyingkap wajah-wajah *Badi'*, luhur dengan pujian kepada sang kekasih pemberi syafaat, terbebas dari belenggu penyebutan nama-nama jenis [Badi'], bersinar kemunculannya di ufuk kreativitas, dan ditandai di antara kasidah-kasidah kenabian—sesuai dengan ilham yang merupakan pilar para ahli isyarat—dengan nama *al-Fath al-Mubin fi Madh al-Amin*."

Mengenai penjelasannya, ia berkata: "Dan aku memohon petunjuk Allah Ta'ala setelah selesai menggubahnya dan menetapkan namanya, untuk membuat sebuah

1 Lihat biografi ulama agung ini yang ditulis olehnya sendiri dalam kitabnya, *Husn al-Muhadharah fi Akhbar Mishr wa al-Qahirah*, hlm. 155. Brockelmann telah menghitung 415 karya tulisnya, yang terdiri dari banyak kitab, risalah, dan *maqamat*, yang sebagian besarnya telah dicetak.

2 *Badi'iyyah* ini beserta penjelasannya terdapat di margin *Khizanat al-Adab* karya Ibn Hujjah al-Hamawi, mulai dari halaman 310.

penjelasan yang sumber-sumbernya akan menarik minat pencari ilmu dan faedah-faedahnya akan besar bagi yang mengambil manfaat. Yaitu, aku akan menyebutkan setelah setiap bait batasan jenis [Badi'] yang menjadi dasar bait tersebut, dan menyertakan dalilnya, karena hal itu sangat dibutuhkan. Dan aku akan menempuh jalan keringkasan tanpa mengurangi hal yang wajib, serta mengingatkan pada hal-hal yang esensial dengan tujuan memberi manfaat bagi penuntut ilmu."

Dari perkataan ini, kita melihat bahwa kecintaan kepada Rasulullah SAW adalah pendorong di balik penggubahan *badi'iyyah* ini, di mana ia menghimpun seratus tiga puluh jenis ornamen *badi'*. Ia tidak terikat pada penyebutan nama-nama jenisnya, dan metodenya dalam penjelasan adalah menyajikan setelah setiap bait batasan jenis yang menjadi dasar bait tersebut, disertai dengan dalil secara ringkas namun tidak mengurangi esensi.

Syaikh 'Abd al-Ghani an-Nabulusi mendeskripsikan al-Ba'uniyyah dengan berkata: "Sesungguhnya, ia adalah seorang wanita terpelajar, dan di antara karya-karyanya adalah *badi'iyyah* yang unik ini, yang bernama *al-Fath al-Mubin fi Madh al-Amin*. Ia menggubahnya mengikuti gaya Taqiyuddin ibn Hujjah, dengan tidak menyebutkan nama jenisnya demi menjaga kelancaran lafal dan keharmonisan kata-kata. Dan ia menjelaskannya dengan ringkasan ini, di mana ia menyingkap lisan *Bayan* sebatas kemampuan dan kesanggupannya. Ia memiliki sebuah *diwan* syair yang indah dalam pujian-pujian kenabian, semuanya penuh dengan kehalusan. Dan di antara karya-karyanya adalah sebuah kitab maulid yang agung untuk Nabi SAW, yang mencakup keunikan-keunikan dalam gubahan puisi dan prosa."[1]

4. Shadruddin ibn Ma'shum

Di antara para penggubah *badi'iyyat* juga adalah Shadruddin ibn Ma'shum al-Husaini al-Madani, yang wafat pada tahun 1117 H di kota Hyderabad. Shadruddin ini mengawali *badi'iyyah*-nya dengan berkata:

حسن ابتدائي بذكرى جيرة الحرم ۞ له بـــــــراعة شوق تستحل دمي

Indahnya permulaanku dengan mengenang tetangga di Tanah Haram
Padanya ada kepiawaian rindu yang meneteskan darahku

Kasidah ini mengikuti gaya *badi'iyyah* 'Izzuddin al-Maushili dan Taqiyuddin ibn Hujjah, dari segi menyisipkan nama-nama ornamen *badi'* di dalam bait-baitnya. Ia menyusun sebuah penjelasan untuknya yang ia namai *Anwar ar-Rabi' fi Anwa' al-Badi'* (Cahaya-cahaya Musim Semi dalam Jenis-jenis Badi'). Di dalamnya, ia—seperti para pendahulunya dari kalangan ahli *Badi'*—membahas tentang mereka yang telah menyusun karya tentang *Badi'* dan menuangkannya dalam pujian-pujian kenabian mereka yang berbentuk *badi'iyyah*.

5. 'Abd al-Ghani an-Nabulusi[2]

Di antara mereka yang sezaman dengan Shadruddin dan termasyhur dalam bidang

1 *Khizanat al-Adab* karya al-Hamawi, hlm. 4.

2 Lihat biografinya dalam *Tarikh al-Jabarti*, jilid 2, hlm. 22.

ini adalah Syaikh 'Abd al-Ghani bin Isma'il an-Nabulusi, yang wafat pada tahun 1143 H. Ia adalah seorang penyair yang sangat menggemari *Badi*', dan memiliki berbagai karya tulis. Di antaranya adalah dua buah *badi'iyyah*. Dalam salah satunya, ia menempuh gaya Shafiuddin al-Hilli dan 'Aisyah al-Ba'uniyyah, artinya ia, seperti keduanya, tidak berkomitmen untuk menyebutkan nama jenis *Badi*' di dalamnya. Bait pembuka *badi'iyyah* yang ia namai *Nasamat al-Ashar fi Madh an-Nabi al-Mukhtar* (Hembusan Angin Fajar dalam Memuji Nabi Pilihan) ini adalah:

يا منزل الركب بين البان فالعلم ۞ من بسفح كاظمة حييت بالديم

Wahai tempat singgah rombongan di antara pohon Ban dan al-'Alam
Dari lereng Kazhimah, semoga engkau disapa oleh hujan

Ia memiliki sebuah penjelasan untuknya yang ia namai *Nafahat al-Azhar* (Semerbak Bunga-bunga), di mana ia membahas tentang mereka yang menyusun karya tentang *Badi*' dan menggubah *badi'iyyat*.

Adapun *badi'iyyah*-nya yang kedua, bait pembukanya adalah:

يا حسن مطلع من أهوى بذي سلم ۞ براعة الشوق في ابستهلالها ألمي

Wahai indahnya kemunculan orang yang kucintai di Dzi Salam
Kepiawaian rindu dalam permulaannya adalah penderitaanku

Kasidah ini mengikuti gaya *badi'iyyah* 'Izzuddin al-Maushili dan Taqiyuddin ibn Hujjah dari segi bahwa setiap baitnya mengandung nama jenis *Badi*' yang menjadi dasarnya. Setiap bait dari *badi'iyyah* kedua ditulis di hadapan bait yang sepadan di margin *badi'iyyah* pertama, dan hal ini diikuti oleh mereka yang mencetak penjelasan ini. *Badi'iyyah* kedua memiliki penjelasan yang disusun oleh al-Qal'i bersama dengan sepuluh *badi'iyyat* lainnya.

Dalam penjelasannya, *Nafahat al-Azhar*, ia menceritakan kepada kita tentang *badi'iyyah*-nya yang pertama, dengan berkata:

> "Aku menggubah kasidah dengan rima mim ini, yang bernama *Nasamat al-Ashar fi Madh an-Nabi al-Mukhtar*, mengikuti gaya kasidah-kasidah *badi'iyyah* tersebut, dengan berpaling dari penggubahan nama jenis *badi*' di tengah bait, karena aku melihat hal itu hanya akan menyebabkan ketidakharmonisan kata-kata, keanehan struktur, dan kekacauan[1] makna." Kemudian, ia melanjutkan dengan mengatakan bahwa mengubah nama jenis [Badi'] karena tuntutan gubahan syair akan membuat pengenalannya menjadi sulit bagi orang yang tidak mengetahui nama dan definisinya. Yang aneh adalah bahwa setelah mengkritik jenis *badi'iyyah* ini, ia justru menggubah sebuah kasidah *badi'iyyah* dengan gaya yang sama!

Ia juga memberitahukan kita dalam penjelasannya, *Nafahat al-Azhar*, bahwa jumlah bait dari masing-masing *badi'iyyah*-nya mencapai seratus lima puluh bait, dan keduanya mencakup seratus lima puluh lima ornamen *badi*', setelah menambahkan jenis-jenis yang halus dan seni-seni yang indah, yang tidak ditemukan dalam *badi'iyyat* yang

1 *Qalaqatu al-ma'ani*: kegelisahan atau kekacauan makna.

mendahuluinya. “Dan terkadang dalam satu bait terdapat dua atau tiga jenis [ornamen] sesuai dengan keharmonisan bakat dalam menggubah, dan yang menjadi acuan di dalamnya adalah apa yang menjadi dasar bait tersebut.” Kemudian, ia mengisyaratkan bahwa penjelasannya berada di antara keringkasan dan perpanjangan, agar pembacanya tidak merasa bosan dan jemu.

Itulah *badi’iyyat* terpenting yang muncul sebelum zaman modern, yaitu sejak upaya pertama dalam tren ini dilakukan oleh ’Ali bin ’Utsman al-Arbili pada paruh kedua abad ketujuh Hijriah hingga masa ’Abd al-Ghani an-Nabulusi.

Pada era modern, kita juga bertemu dengan para penggubah *badi’iyyat* lainnya. Di antara mereka yang paling terkenal adalah:

1. Al-Biruti[1]

Dia adalah as-Sayyid Ahmad al-Barbir al-Biruti, yang lahir di Dimyath, tumbuh besar di Beirut, dan wafat di Damaskus pada tahun 1226 H. Ia adalah seorang penyair dan sastrawan. Di antara karya-karya sastranya adalah: *Maqamat al-Barbir* yang mengikuti gaya *Maqamat al-Hariri*; dan *asy-Syarh al-Jali ’ala Baytay al-Maushili* (Penjelasan yang Jelas atas Dua Bait al-Maushili), di mana ia memperluas penjelasannya hingga menjadi sebuah kitab lengkap yang memuat banyak seni sastra. Kedua bait tersebut adalah karya salah seorang penyair abad kedelapan belas Masehi, ’Abd ar-Rahman al-Maushili, yaitu:

إن مـــــــر والمرآة يوما في يدي ❁ من خلفه ذو اللطف أسمى من بسما

دارت تماثيل الـــــــــزجاج ولم تزل ❁ تقـــــــــفوه عدوا حيث بسار ويمما

Jika suatu hari ia lewat dan cermin ada di tanganku
dari belakangnya, sang pemilik kelembutan yang paling agung di antara yang agung,
Niscaya bayangan-bayangan di kaca akan berputar dan tak henti-hentinya
mengikutinya berlari ke mana pun ia berjalan dan menuju

Al-Biruti ini memiliki sebuah kasidah *badi’iyyah* dalam memuji Rasulullah SAW, di mana ia menyisipkan banyak jenis ornamen. Kasidah ini memiliki sebuah penjelasan (*syarh*) yang disusun oleh Mushthafa ash-Shalahi.

2. As-Sa’ati

Wafat pada tahun 1298 H.

Dia adalah sastrawan penyair Mahmud Shafwat az-Zaila’ yang terkenal dengan sebutan as-Sa’ati. Ia lahir di Kairo pada tahun 1241 H. Pada usia dua puluh tahun, ia melakukan perjalanan ke Hijaz untuk menunaikan ibadah haji. Di sana, keutamaannya tersebar, sehingga Amir Makkah, “Syarif Muhammad ibn ’Aun”, memuliakannya dan menjadikannya sahabat. Ia pun senantiasa mendampinginya dan ikut serta dalam ekspedisi-ekspedisinya ke Najd dan Yaman, serta mendeskripsikan banyak dari pertempuran tersebut dalam syairnya.

---

1 Ia memiliki biografi dalam *Tarikh Adab al-Lughah al-’Arabiyyah* (Sejarah Sastra Bahasa Arab) karya Jurji Zaydan, jilid 4, hlm. 199.

Ketika Syarif Muhammad ibn 'Aun dicopot dari jabatannya sebagai Amir Makkah, ia hijrah ke Mesir ditemani oleh as-Sa'ati. Kemudian, ia melakukan perjalanan bersamanya ke Konstantinopel, dan di sana terjadi persaingan sastra antara dirinya dan Syaikh Zain al-'Abidin al-Makki.

Pada awal tahun 1268 H, ia kembali ke Kairo dan diangkat sebagai pegawai pemerintah. Ia terus berpindah dari satu jabatan ke jabatan lain hingga ajalnya menjemputnya pada tahun 1298 H, saat ia menjabat sebagai anggota majelis hukum Giza dan Qalyubiyah. Syairnya, jika dibandingkan dengan syair para pendahulunya beberapa abad yang lalu atau dengan syair orang-orang sezamannya, lebih baik dan lebih tinggi kualitasnya.

Diwan as-Sa'ati (Kumpulan Sajak as-Sa'ati) telah dicetak. Di dalamnya terdapat sebuah kasidah *badi'iyyah* dalam memuji Rasulullah SAW yang mencapai seratus empat puluh dua bait. Di dalamnya, ia berkomitmen untuk menyebutkan nama-nama jenis *Badi'* dan dengannya ia menandingi *badi'iyyah* Taqiyuddin Hujjah al-Hamawi. Ia menggubahnya pada tahun 1270 H dan mengawalinya dengan perkataannya:

بسفح الدموع لذكر السفح والعلم ۞ أبدى البراعة في استـــهلاله بدم

Curahan air mata karena mengenang lereng gunung dan panji
Telah menunjukkan kepiawaian (bara'ah) dalam permulaannya dengan darah [air mata]

Dan dalam menggubahnya, ia mengikuti metode menyebutkan nama jenis *badi'* lalu menyertainya dengan bait yang ia bangun di atasnya. Berikut adalah contohnya:

(At-Tauriyah)

وكم بكيت عقيقا والبكاء على ۞ بدر وتوريتي كانت لبدرهـــــم

Dan betapa sering aku menangisi 'Aqiq, dan tangisan ini adalah untuk
Badr (purnama), dan tauriyah-ku adalah untuk purnama mereka.

(Al-Jinas at-Tamm)

أقمار تم تعالوا في منازلهم ۞ فالصب مدمعه صب لبعدهم

Purnama-purnama sempurna telah meninggi di tempat tinggal mereka
Maka sang pecinta, air matanya tercurah karena kejauhan mereka

(Al-Muthabaqah)

قد طابقوا صحبتي بالقسم حين نأوا ۞ ولو دنوا لشفوا ما بي مـن الألم

Mereka telah memadankan persahabatanku dengan perpisahan saat mereka menjauh
Seandainya mereka mendekat, niscaya mereka menyembuhkan sakitku

'Abdullah Pasha Fikri telah memberikan perhatian untuk menjelaskan *badi'iyyah* ini dengan sebuah penjelasan yang komprehensif. Di antara orang-orang sezaman as-Sa'ati, banyak yang memiliki *badi'iyyat*. Tren ini bahkan memengaruhi sebagian penyair Kristen, yang kemudian menggubah *badi'iyyat* dalam memuji Isa 'alaihissalam.

Dan barangkali, Syaikh Thahir al-Jaza'iri, yang wafat pada tahun 1341 H, adalah orang terakhir yang dikenal mempraktikkan seni ini. Ia menggubah sebuah

kasidah *badi'iyyah* dan menyusun sebuah penjelasan untuknya yang ia beri nama *Badi' at-Talkhish wa Talkhish al-Badi'* (Keindahan Ringkasan dan Ringkasan Badi').

Terakhir, patut disinggung bahwa kesibukan dengan *'Ilm al-Badi'* tidak berhenti pada batas kitab-kitab yang disusun tentangnya, yang banyak di antaranya bercirikan orisinalitas dan inovasi. Ia juga tidak berhenti pada penggubahan *badi'iyyat*, sebuah tren yang muncul pada paruh kedua abad ketujuh Hijriah, yang kemudian para penyair berlomba-lomba dan berkreasi di dalamnya, sebagaimana telah kita lihat.

Benar, kesibukan dengan *'Ilm al-Badi'* tidak berhenti pada batas ini atau itu, melainkan melampaui atau bahkan merosot dari itu menjadi penggubahan seni-seninya dalam bentuk *matan-matan* (teks didaktis) yang sangat ringkas, rumit, dan kabur, seperti *Matn al-Jawhar al-Maknun fi ats-Tsalatsat al-Funun*[1] dan *Matn Ibn asy-Syihnah al-Hanafi*.

Memang benar, tujuan di balik gubahan-gubahan didaktis ini mungkin adalah untuk membantu siswa mengingat seni-seni *badi'*, batasan-batasannya, dan pembagian-pembagiannya saat diperlukan.

Akan tetapi, faedah apa yang diperoleh seorang siswa dari menghafal nama-nama dan terminologi-terminologi yang ia tidak ketahui maknanya dan tidak mampu ia cerna atau pahami ketika ia menemuinya dalam sebuah teks sastra?

Sebagai contoh, apakah seorang siswa mendapatkan sesuatu selain keputusasaan dari balaghah dan keengganan terhadapnya ketika ia membaca bait-bait berikut yang disajikan oleh penulis *Matn al-Jawhar al-Maknun* saat membahas ornamen-ornamen *badi'* makna:

وعد من ألقابه المطابقة ❁ تشابه الأطراف والموافقة

والعكس والتسهيم والمشاكلة ❁ تزاوج رجوع أو مقابلة

تورية تدعي بإيهام لما ❁ أريد معناه البعيد منهما

Dan hitunglah di antara julukannya: al-muthabaqah,
Tasyabuh al-athraf, dan al-muwafaqah.

Dan al-'aks, at-tashim, dan al-musyakalah,
Tazawuj, ruju', atau muqabalah.

Tauriyah disebut dengan ilusi, di mana
Makna jauhlah yang dimaksud dari keduanya.

Bagaimanapun, teks-teks *matan*, baik dalam bentuk puisi maupun prosa, bukanlah sebuah kemalangan yang terbatas pada *Badi'*, melainkan sebuah kemalangan yang menimpa ilmu-ilmu bahasa Arab pada masa-masa akhir, ketika akal pikiran—akibat berbagai faktor—mulai diselimuti oleh kemandulan dan kebekuan.

Selanjutnya, kita telah menyajikan kelahiran dan perkembangan *'Ilm al-Badi'* dalam berbagai masa. Berdasarkan paparan ini, kita telah mengetahui bagaimana pembahasannya pada mulanya merupakan salah satu unsur dari *Bayan* Arab. Kemudian, bagaimana pembahasan-pembahasan ini pada masa-masa awal mulai menonjol dan batasannya

---

1 Penulis *matan* ini adalah 'Abd ar-Rahman al-Akhdhari, dan ia merupakan gubahan dalam bentuk puisi dari kitab *Talkhish al-Miftah* karya al-Qazwini.

terbentuk sedikit demi sedikit hingga menjadi sebuah disiplin ilmu yang mandiri di tangan Ibn al-Mu'tazz, Qudamah, Abu Hilal al-'Askari, Ibn Rasyiq, dan lain-lain. Dan terakhir, bagaimana para penyair *Badi*' dan seni buatan (*ash-shan'ah*) seperti Abu Tammam datang, lalu mereka membuka sebuah celah dalam puisi yang darinya menyusup—selain mereka—para ahli *Badi*', para penggubah *badi'iyyat*, dan para penyusun *matan*. Mereka semua memandang *Badi*' sebagai tujuan (*ghayah*), bukan sarana (*wasilah*) yang digunakan untuk membantu menghayati gaya-gaya bahasa *Bayan* dan mengangkat kualitasnya. Dengan demikian, mereka telah berbuat buruk justru saat mereka bermaksud berbuat baik.

Dan jika para penyair dan sastrawan pada masa-masa akhir telah berlebihan dalam menggunakan *Badi*' hingga mereka memiliki mazhab-mazhab tersendiri di dalamnya; dan jika para ulama *Ma'ani* telah memperluas konsepnya hingga mencakup gaya-gaya bahasa kiasan (*shuwar bayaniyyah*) dan banyak dari bentuk-bentuk *Ma'ani*, bahkan menambahkan padanya apa yang bukan bagian darinya, sehingga mereka mencampuradukkan *badi*' yang palsu dengan *badi*' yang sejati—maka semua itu tidak menodai nilai *Badi*', melainkan menunjukkan kesalahpahaman, keterbatasan, dan kebekuan mereka.

Barangkali, dalam studi kita terhadap sebagian seni *Badi*' ini, terdapat sesuatu yang dapat mengembalikan ilmu ini pada bentuk-bentuknya yang indah seperti pada masa Ibn al-Mu'tazz, Qudamah, Abu Hilal, dan yang sejajar dengan mereka; dan sesuatu yang dapat mengembalikan posisinya sebagai sebuah nilai estetis dalam sastra.

SENI-SENI ’ILM AL-BADI’

Dari pendahuluan sebelumnya mengenai kelahiran dan perkembangan *Badi*’, kita telah mengetahui bahwa ’Abdullah bin al-Mu’tazz adalah orang pertama yang melakukan upaya ilmiah yang serius dalam rangka meletakkan dasar *’Ilm al-Badi*’ dan mendefinisikan ruang lingkup pembahasannya, yang sebelumnya masih bercampur dengan pembahasan *’Ilm al-Ma’ani* dan *’Ilm al-Bayan*.

Upayanya ini terwujud dalam kitab *al-Badi*’, yang ia susun dan di dalamnya ia memuat delapan belas seni dari ragam seni *Badi*’. Upayanya ini telah membuka jalan bagi para ahli balaghah setelahnya, yang kemudian meneladaninya dan mengambil manfaat darinya dalam mengembangkan ilmu ini serta menyempurnakan pembahasan dan persoalannya.

Qudamah bin Ja’far, yang merupakan salah seorang tokoh sezaman Ibn al-Mu’tazz, menaruh perhatian pada *Badi*’ dan menambahkan sembilan jenis baru padanya. Abu Hilal al-’Askari mengadopsi seni-seni *Badi*’ yang telah dikemukakan oleh Ibn al-Mu’tazz dan Qudamah, lalu menambahkan padanya hingga mencapai tiga puluh tujuh jenis menurutnya. Kemudian, datanglah Ibn Rasyiq al-Qayrawani, yang menambahkan sembilan jenis baru yang belum pernah disebutkan oleh para pendahulunya.

Demikianlah, seni-seni *Badi*’ terus tumbuh dan berkembang seiring bergantinya generasi dan zaman, hingga pada abad kedelapan Hijriah, di tangan penyair Shafiuddin al-Hilli, jumlahnya mencapai seratus empat puluh lima ornamen *badi*’.

Ornamen-ornamen ini dimaksudkan untuk memperindah tuturan, setelah terpeliharanya kesesuaian dengan tuntutan konteks (*muqtadha al-hal*), dan terpeliharanya kejelasan makna dengan terbebasnya dari kerumitan makna (*at-ta’qid al-ma’nawi*).

Ornamen-ornamen *badi*’ terbagi menjadi dua jenis: jenis makna (*ma’nawiyyah*), yang berorientasi pada pemperindahan makna sebagai tujuan utama dan pertama, meskipun sebagian darinya juga dapat bermanfaat untuk memperindah lafal.

Dan jenis lafal (*lafzhi*), yang berorientasi pada pemperindahan lafal sebagai dasarnya, meskipun hal itu diikuti oleh pemperindahan makna. Sebab, jika sebuah makna diungkapkan dengan lafal yang indah, hal itu akan berimplikasi pada bertambahnya keindahan makna tersebut.

Tujuan kami di sini bukanlah untuk memperluas studi tentang ornamen-ornamen *badi*’ hingga mencakup semuanya, melainkan tujuannya adalah untuk fokus pada

ornamen-ornamen yang terpenting, guna mengenalinya dan menjelaskan pengaruhnya dalam memperindah tuturan, baik secara lafal maupun makna.

Dan karena makna adalah pilar utama, sementara lafal adalah pengikut dan cetakannya, maka kami akan memulai dengan studi tentang ornamen-ornamen makna.

ORNAMEN-ORNAMEN BADI' MAKNA

AL-MUTHABAQAH

Disebut juga: *at-tathbiq*, *ath-thibaq*, dan *at-tadhad*. *Muthabaqah* dalam asal peletakan bahasanya adalah ketika seekor unta meletakkan kaki belakangnya di tempat kaki depannya. Jika ia melakukannya, maka dikatakan: *thabaqa al-ba'ir*.

Al-Asma'i berkata: "Asal dari *muthabaqah* adalah meletakkan kaki di tempat tangan pada cara berjalan hewan berkaki empat." Al-Khalil bin Ahmad berkata: "*Thabaqtu baina asy-syai'ain*" (aku menyelaraskan dua hal), jika engkau menggabungkan keduanya pada satu batasan yang sama.

Tidak ada kaitan yang erat antara penamaan secara bahasa dan penamaan secara istilah. Hal itu karena *muthabaqah* atau *thibaq* dalam istilah para ahli *Badi'* adalah: penggabungan antara dua hal yang berlawanan atau antara sesuatu dan lawannya dalam sebuah tuturan atau bait syair. Seperti penggabungan antara dua kata benda yang berlawanan, contohnya: siang dan malam, putih dan hitam, indah dan buruk, berani dan pengecut. Dan seperti penggabungan antara dua kata kerja yang berlawanan, contohnya: *yuzhhiru* (ia menampakkan) dan *yubthinu* (ia menyembunyikan), *yus'idu* (ia membahagiakan) dan *yusyqi* (ia menyengsarakan), *yu'izzu* (ia memuliakan) dan *yudzillu* (ia menghinakan), *yuhyi* (ia menghidupkan) dan *yumitu* (ia mematikan). Demikian pula, seperti penggabungan antara dua partikel yang berlawanan, seperti firman Allah Ta'ala:

لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ

"*...Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya...*" (QS. Al-Baqarah: 286). Antara partikel preposisi " *lam* " (untuk) dan " *'ala* " (atas) terdapat *muthabaqah*, karena dalam " *lam* " terkandung makna manfaat dan dalam " *'ala* " terkandung makna mudarat, dan keduanya berlawanan. Contoh serupa adalah perkataan seorang penyair:

تورية تدعي بإيـــــــــهام لما ❁ أريد معناه البعيد مـــــــــنهما

Atas dasar bahwa aku rela menanggung cinta,
Dan terlepas darinya, tidak menjadi bebanku ataupun keuntunganku.

Muthabaqah juga dapat terjadi antara dua jenis kata yang berbeda, seperti firman Allah Ta'ala:

أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ

"...*dan apakah orang yang sudah mati kemudian dia Kami hidupkan*..." (QS. Al-An'am: 122). Salah satu dari dua kata yang berlawanan adalah kata benda, yaitu *maytan* (mati), dan yang lainnya adalah kata kerja, yaitu *fa-ahyaynahu* (lalu Kami hidupkan dia).

Zakiuddin ibn Abi al-Ishba' al-Mishri berkata: *Muthabaqah* ada dua jenis: jenis yang menggunakan lafal-lafal hakiki (harfiah), dan jenis yang menggunakan lafal-lafal kiasan (majaz).

1. Jenis yang menggunakan lafal-lafal hakiki adalah yang disebut *muthabaqah* atau *thibaq*. Di antara contohnya adalah firman Allah Ta'ala:

   وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ • وَأَنَّهُۥ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا

   "*Dan bahwasanya Dialah yang menjadikan orang tertawa dan menangis, dan bahwasanya Dialah yang mematikan dan menghidupkan.*" (QS. An-Najm: 43-44). Dan firman-Nya:

   وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ • وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ • وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ • وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ

   "*Dan tidaklah sama orang yang buta dengan orang yang melihat, dan tidak (pula) sama gelap gulita dengan cahaya, dan tidak (pula) sama yang teduh dengan yang panas, dan tidak (pula) sama orang-orang yang hidup dan orang-orang yang mati.*" (QS. Fathir: 19-22). Dan firman-Nya:

   وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ

   "...*dan kamu mengira mereka itu bangun padahal mereka tidur*..." (QS. Al-Kahfi: 18). Di antaranya juga adalah sabda Nabi SAW: "Maka hendaklah seorang hamba mengambil dari dirinya untuk dirinya, dari dunianya untuk akhiratnya, dari masa mudanya untuk masa tuanya, dan dari hidupnya untuk matinya. Demi Zat yang jiwa Muhammad berada di tangan-Nya, tiada kesempatan meminta keridhaan[1] setelah hidup, dan tiada negeri setelah dunia kecuali Surga dan Neraka."

   Di antara dalil-dalil *muthabaqah* hakiki dalam syair adalah perkataan seorang penyair Hamasi:

   تأخرت أستبقي الحياة فلم أجد ❁ لنفسي حياة مثل أن أتقدما

   Aku menahan diri untuk menyelamatkan hidup, namun tak kutemukan
   Kehidupan bagi diriku yang seperti maju ke depan.

   Dan perkataan penyair lain:

   لئن ساءني أن نلتني بمساءة ❁ لقد سرني أني خطرت ببالك

   Jika menyakitkanku bahwa engkau menyakitiku dengan keburukan,
   Sungguh telah membahagiakanku bahwa aku terlintas di benakmu.

1 *Istirda'*: meminta keridhaan. Karena amal telah berhenti dan masanya telah berlalu. Dikatakan juga: kembali dari kesalahan dan dosa serta memohon keridhaan.

2. Jenis yang menggunakan lafal-lafal kiasan (majaz) dinamai oleh Qudamah bin Ja'far sebagai *at-takafu'*. Di antaranya adalah perkataan seorang penyair:

حلو الشمائل وهو مر باسل ❁ يحمي الدمار صبيحة الإرهاق

Manis perangainya, namun ia pahit dan pemberani,
Melindungi kehormatan di pagi hari pertempuran.

Perkataannya "*hulwun*" (manis) dan "*murrun*" (pahit) berjalan dalam ranah *isti'arah* (kiasan), karena tidak ada pada diri manusia maupun perangainya sesuatu yang dapat dirasakan dengan indra perasa.

Di antaranya juga adalah perkataan seorang penyair:

إذا نحن سرنا بين شرق ومغرب ❁ تحرك يقظان التراب ونائمه

Jika kami berjalan antara timur dan barat,
Bergeraklah debu yang terjaga dan yang tertidur.

Muthabaqah di sini terjadi antara "*al-yaqzhan*" (yang terjaga) dan "*an-na'im*" (yang tertidur), dan penisbatan keduanya kepada debu adalah atas dasar majaz. Inilah yang disebut *at-takafu'* menurut Qudamah dan Ibn Abi al-Ishba'. Adapun *muthabaqah* menurut Qudamah dan para pengikutnya adalah pertemuan dua makna yang berbeda dalam satu lafal yang diulang, seperti perkataan Ziyad al-A'jam:

ونبئتهم يستنصرون بكاهل ❁ وللؤم فيهم كاهل وسنام

Dan aku diberitahu bahwa mereka meminta pertolongan pada seorang kahil,
Padahal dalam diri mereka ada kekejian (kahil) dan puncak keburukan (sanam).

Lafal yang diulang di sini adalah "*kahil*". Maknanya pada paruh pertama bait adalah "orang yang menjadi sandaran dalam kesulitan." Dikatakan: "Fulan adalah *kahil* Bani Fulan," artinya sandaran mereka dalam kesulitan dan penopang mereka dalam urusan-urusan penting. Sedangkan pada paruh kedua, maknanya adalah "bagian atas punggung yang berdekatan dengan leher."

JENIS-JENIS MUTHABAQAH

MUTHABAQAH terbagi menjadi tiga jenis:

1. *Muthabaqah al-Ijab* (Antitesis Afirmatif).
2. *Muthabaqah as-Salb* (Antitesis Negatif).
3. *Iham at-Tadhad* (Antitesis Ilusif).

1. **Muthabaqah al-Ijab (Antitesis Afirmatif)**, yaitu jenis yang di dalamnya kedua hal yang berlawanan dinyatakan secara eksplisit, atau jenis yang di dalamnya kedua hal yang berlawanan tidak berbeda dalam hal afirmasi dan negasi.

   Di antara contohnya, selain dari contoh-contoh sebelumnya untuk *muthabaqah* yang menggunakan lafal hakiki, adalah firman Allah Ta'ala:

"*...maka mereka itu kejahatan mereka diganti Allah dengan kebajikan...*" (QS. Al-Furqan: 70). Dan firman-Nya juga:

بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ ۗ

"*...Adapun bagian dalam (tersembunyi)-nya, di dalamnya ada rahmat, dan bagian luar (tampak)-nya, dari sebelah situ ada siksa.*" (QS. Al-Hadid: 13).

Dari hadis-hadis Rasul SAW, contohnya adalah: "Keutamaan yang paling utama adalah engkau menyambung (hubungan dengan) orang yang memutusmu, memberi orang yang menahan (pemberian) darimu, dan memaafkan orang yang mencelamu." Dan sabdanya: "Orang yang berbuat baik di dunia adalah orang yang berbuat baik di akhirat, dan orang yang berbuat mungkar di dunia adalah orang yang berbuat mungkar di akhirat."

Dari syair, contohnya adalah perkataan Imru' al-Qays:

مكر مفر مقبل مدبر مـــــــــعا ❁ كجلمود صخر حطه البسيل من عل

Maju dan mundur, menghadap dan membelakang secara bersamaan,
Bagaikan batu besar yang dijatuhkan oleh banjir dari tempat yang tinggi.

Dan perkataan Musafi':

أبعد بني أمي أســـــــر بمقبل ❁ من العيش أو آسى على أثر مدبر

أولاك بـــــنو خير وشر كليهما ❁ وأبناء معـــــــروف ألم ومنكر

Setelah (kepergian) Bani Ummi, akankah aku bahagia dengan kehidupan yang datang,
Atau bersedih atas jejak yang telah berlalu?

Merekalah anak-anak kebaikan dan keburukan keduanya,
Dan anak-anak kebajikan yang telah dikenal maupun kemungkaran.

Dari ungkapan-ungkapan populer, contohnya adalah: "Kemarahan orang bodoh ada pada perkataannya, dan kemarahan orang berakal ada pada perbuatannya." Dan "Kekeruhan dalam kebersamaan lebih baik daripada kejernihan dalam perpecahan."

2. **Muthabaqah as-Salb (Antitesis Negatif)**, yaitu jenis yang di dalamnya kedua hal yang berlawanan tidak dinyatakan secara eksplisit, atau jenis yang di dalamnya kedua hal yang berlawanan berbeda dalam hal afirmasi dan negasi. Contohnya firman Allah Ta'ala:

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

"*...Katakanlah: 'Adakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?'...*" (QS. Az-Zumar: 9). *Muthabaqah* di sini terjadi dalam penggabungan antara "*ya'lamun*" (mereka mengetahui) dan "*la ya'lamun*" (mereka tidak mengetahui), dan ini terwujud melalui afirmasi ilmu dan negasinya, karena keduanya adalah lawan kata.

Di antara contoh *muthabaqah as-salb* juga adalah perkataan Imru' al-Qays:

جزعت ولم أجزع من البين مجزعا ❁ وعزيت قلبي بالكواعب مـــولعا

Aku gelisah, namun aku tidak gelisah dengan kegelisahan perpisahan,
Dan aku hibur hatiku yang terpikat pada gadis-gadis jelita.

Muthabaqah di sini terjadi dalam penggabungan antara "*jaza'tu*" (aku gelisah) dan "*lam ajza'*" (aku tidak gelisah), dan ini terwujud melalui afirmasi kegelisahan dan negasinya.

Di antara contoh yang indah dalam hal ini adalah perkataan sebagian orang:

خلقوا وما خلقوا لمكرمة ۞ فكأنهم خلقوا وما خلقوا

رزقو وما رزقوا بسماح يد ۞ فكأنهم رزقوا وما رزقوا

Mereka diciptakan, namun tidak diciptakan untuk kemuliaan,
Seakan-akan mereka diciptakan dan tidak diciptakan.

Mereka diberi rezeki, namun tidak diberi rezeki kedermawanan tangan,
Seakan-akan mereka diberi rezeki dan tidak diberi rezeki.

3. **Iham at-Tadhad (Antitesis Ilusif)**, yaitu ketika sebuah lafal yang berkesan sebagai lawan kata menimbulkan ilusi bahwa ia adalah lawan kata, padahal sebenarnya bukan. Seperti perkataan seorang penyair:

يبدي وشاحا أبيضا من سيبه ۞ والجو قد لبس الوشاح الأغبرا

Ia tampakkan selendang putih dari kemurahannya,
Sementara angkasa telah mengenakan selendang kelabu.

Lafal "*al-aghbara*" (kelabu/berdebu) bukanlah lawan kata dari "*al-abyadh*" (putih), namun ia menimbulkan ilusi melalui lafalnya bahwa ia adalah lawan katanya. Contoh serupa adalah perkataan Di'bil al-Khuza'i:

لا تعجبي يا سلم من رجل ۞ ضحك المشيب برأسه فبكى

Janganlah heran, wahai Salma, pada seorang pria,
Uban tertawa di kepalanya, lalu ia menangis.

Lafal "*adh-dhahk*" (tertawa) di sini dari segi makna bukanlah lawan kata dari "*al-baka'* " (menangis), karena ia merupakan kiasan untuk banyaknya uban. Akan tetapi, dari segi lafal, ia menimbulkan ilusi *muthabaqah*.

Di antaranya juga adalah perkataan Qurayth bin Unayf:

يجزون من ظلم أهل الظلم مغفرة ۞ ومن إساءة أهـــــل السوء إحسانا

Mereka membalas kezaliman orang-orang zalim dengan pengampunan,
Dan keburukan orang-orang jahat dengan kebaikan.

Lafal "*azh-zhulm*" (kezaliman) bukanlah lawan kata dari "*al-maghfirah*" (pengampunan), namun ia menimbulkan ilusi melalui lafalnya bahwa ia adalah lawan kata.

Dan perkataan penyair lain:

وأخذت أطراف الكلام فلم تدع ۞ شتما يضـــر ولا مديحا ينفع

Dan engkau mengambil ujung-ujung pembicaraan, lalu tidak kau tinggalkan
Celaan yang merugikan, maupun pujian yang menguntungkan.

Lawan kata dari "*al-madih*" (pujian) adalah "*al-hija*' " (hinaan), bukan "*asy-syatm*" (celaan), meskipun maknanya berdekatan. Oleh karena itu, penggunaannya sebagai lawan kata dari pujian termasuk dalam kategori *iham at-tadhad*.

KETERLIHATAN DAN KESAMARAN PERTENTANGAN

PERTENTANGAN antara dua makna adakalanya terlihat jelas (*zhahir*), seperti pada contoh-contoh sebelumnya. Dan adakalanya tersamar (*khafiy*), seperti pada firman Allah Ta'ala:

مِّمَّا خَطِيٓـَٔتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا

"*...disebabkan kesalahan-kesalahan mereka, mereka ditenggelamkan lalu dimasukkan ke neraka...*" (QS. Nuh: 25).[1] Dimasukkan ke neraka bukanlah lawan kata dari ditenggelamkan secara makna. Akan tetapi, ia mengimplikasikan apa yang menjadi lawannya, yaitu dibakar (*al-ihraq*). Sebab, barang siapa masuk neraka, ia akan terbakar, dan terbakar adalah lawan dari tenggelam.

Contoh serupa juga adalah firman Allah Ta'ala:

مُّحَمَّدٞ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡ

"*Muhammad itu adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan dia adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka...*" (QS. Al-Fath: 29). *Muthabaqah* di sini terjadi dalam penggabungan antara "*asyidda*' " (keras) dan "*ruhama*' " (berkasih sayang). Lafal "*ruhama*'" secara makna bukanlah lawan kata dari "*asyidda*'". Akan tetapi, rahmat mengimplikasikan kelembutan (*al-lin*) yang merupakan lawan dari kekerasan (*asy-syiddah*), karena barang siapa menyayangi, hatinya akan lembut dan lunak. Dari aspek yang tersamar inilah *muthabaqah* tersebut menjadi sah.

Dari syair, contohnya adalah perkataan seorang penyair Hamasi:

لهم جل مالي إن تتابع لي غنى ۞ وإن قل مالي لا أكلفهم رفدا

Bagi mereka seluruh hartaku jika kekayaanku berkelanjutan,
Dan jika hartaku sedikit, aku tidak akan membebani mereka dengan pemberian.[2]

Dalam perkataannya "*tataba'a li ghina*" (kekayaanku berkelanjutan) terkandung makna kelimpahan (*al-katsrah*) yang merupakan lawan dari kesedikitann (*al-qillah*).

Adapun perkataan Abu ath-Thayyib al-Mutanabbi:

لمن تطلب الدنيا إذا لم ترد بها ۞ سرور محب أو إساءة مجرم

Untuk siapa engkau mencari dunia jika tidak kau inginkan darinya
Kebahagiaan seorang kekasih atau keburukan seorang penjahat?

Ini termasuk *muthabaqah* yang cacat (*fasidah*), karena "*al-mujrim*" (penjahat) dari segi makna bukanlah lawan kata dari "*al-muhibb*" (kekasih) sama sekali. Lawan kata dari kekasih hanyalah "*al-mubghidh*" (pembenci).

1 *Mimma khathi'atihim*: karena kesalahan-kesalahan mereka dan sebabnya.

2 *Ar-Rafd*: pemberian.

KEELOKAN (BALAGHAH) MUTHABAQAH

UNTUK mencapai keelokan *muthabaqah*, tidaklah cukup hanya dengan mendatangkan dua lafal yang berlawanan atau berpadanan makna, seperti perkataan seorang penyair:

ولقد نزلت من الملوك بماجد ۞ فقر الرجال إليه مفتاح الغنى

Dan sungguh, aku telah singgah di antara para raja pada seorang yang mulia,
Yang kemiskinan orang-orang kepadanya adalah kunci kekayaan.

Muthabaqah semacam ini tidak ada gunanya, karena mempertentangkan lawan dengan lawannya dengan cara seperti ini adalah perkara yang mudah. Keindahan *muthabaqah* dalam keadaan seperti ini justru terletak pada penguatannya dengan salah satu jenis *Badi*' lain yang turut serta dalam memberikan pesona dan keindahan. Seperti firman Allah Ta'ala:

تُولِجُ الَّيْلَ فِى النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِى الَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَىَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَىِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاۤءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

"*Engkau masukkan malam ke dalam siang dan Engkau masukkan siang ke dalam malam. Engkau keluarkan yang hidup dari yang mati, dan Engkau keluarkan yang mati dari yang hidup. Dan Engkau beri rezeki siapa yang Engkau kehendaki tanpa hisab (batas).*" (QS. Ali 'Imran: 27). Dalam penyambungan dengan firman-Nya, *"Dan Engkau beri rezeki siapa yang Engkau kehendaki tanpa hisab*", terdapat penunjukan bahwa Zat yang mampu melakukan perbuatan-perbuatan agung tersebut, juga mampu memberi rezeki tanpa batas kepada siapa pun yang Ia kehendaki dari hamba-hamba-Nya. Ini adalah sebuah hiperbola penyempurnaan (*mubalaghah at-takmil*) yang sarat dengan kekuasaan Allah. Di sini, berkumpullah *muthabaqah* hakiki dan hiperbola penyempurnaan.

Contoh serupa adalah perkataan Imru' al-Qays:

مكر مفر مقبل مدبر معا ۞ كجلمود صخر حطه السيل من عل

Maju dan mundur, menghadap dan membelakang secara bersamaan,
Bagaikan batu besar yang dijatuhkan oleh banjir dari tempat yang tinggi.

Muthabaqah terjadi pada *iqbal* (menghadap) dan *idbar* (membelakang), tetapi ketika ia berkata "*ma'an*" (secara bersamaan), ia menambah kesempurnaannya. Maksudnya adalah kedekatan dan kecepatan gerakan dalam keadaan menghadap dan membelakang, serta dalam keadaan menyerang dan mundur. Seandainya ia membiarkan *muthabaqah* itu tanpa penyempurnaan ini, niscaya ia tidak akan mencapai pesona dan kesan indah di dalam jiwa seperti ini.

Kemudian, setelah sempurnanya *muthabaqah* dan kesempurnaan *takmil*, ia beralih ke *tasybih* (perumpamaan) dengan cara *istithrad*[1] *badi'i*. Dengan demikian, bait Imru' al-Qays ini mencakup "*muthabaqah*", "*takmil*", dan "*istithrad*".

Di antara mereka yang melapisi *muthabaqah* dengan keindahan *tauriyah* adalah Abu ath-Thayyib al-Mutanabbi, di mana ia berkata:

---

1 *Istithrad Badi'i*: ketika seorang penyair sedang dalam salah satu tujuan syair, lalu ia menimbulkan kesan bahwa ia terus berlanjut di dalamnya, kemudian ia keluar darinya menuju tujuan lain karena adanya kaitan di antara keduanya; dengan syarat bahwa bagian yang menjadi transisi berada di akhir tuturan.

برغم شبيب فارق السيف كفه ❁ وكانا على العلات يصطـــحبان

كأن رقـاب الناس قالت لسيفه ❁ رفـــــيقك قيسي وأنت يماني

Meskipun Syabib enggan, pedang telah meninggalkan genggamannya,
Padahal keduanya dalam berbagai keadaan senantiasa bersahabat.

Seakan-akan leher-leher manusia berkata pada pedangnya:
"Sahabatmu seorang Qaisi, dan engkau seorang Yamani."[1]

Muthabaqah di sini terjadi dalam penggabungan antara "*Qaisi*" dan "*Yamani*". *Qaisi* dinisbatkan kepada Qais dari kabilah 'Adnan, dan *Yamani* dinisbatkan kepada Yaman dari kabilah Qahthan. Di antara keduanya terdapat perpecahan, pertikaian, dan perselisihan. Dari sinilah muncul pertentangan antara "*Qaisi*" dan "*Yamani*". Adapun *tauriyah* terletak pada lafal "*Yamani*", karena penyair bermaksud bahwa genggaman Syabib dan pedangnya saling bertentangan sehingga tidak dapat bersatu, sebab Syabib adalah seorang Qaisi, sementara pedang disebut "*Yamani*". Maka, ia menggunakan *tauriyah* dengan kata itu dari makna "seorang pria yang dinisbatkan ke Yaman".

Para penyair telah banyak menggunakan *muthabaqah* yang sederhana dan mengangkat keindahan serta balaghahnya dengan apa yang mereka sertakan padanya, atau menyempurnakannya, atau melapisinya dengan seni-seni *Badi'* dan *Bayan*, seperti *jinas*, *laff wa nasyr*, *tauriyah*, *tasybih*, *isti'arah*, dan *tadhmin*.

1 Dia adalah Syabib al-Khariji; ia memberontak terhadap Kafur dan menuju Damaskus serta mengepungnya, lalu ia terbunuh di bentengnya. Ia berasal dari kabilah Qais, dan antara Qais dan Yaman terdapat permusuhan dan peperangan kuno; pedang yang bagus dinisbatkan ke Yaman, sehingga disebut "Yamani". Maksud al-Mutanabbi di sini adalah bahwa ketika Syabib terbunuh dan pedang meninggalkan genggamannya, seakan-akan orang-orang berkata pada pedangnya: "Engkau seorang Yamani dan sahabatmu seorang Qaisi," dan karena inilah pedang itu menjauhinya dan meninggalkannya. Lihat *al-Matsal as-Sa'ir*, hlm. 258.

AL-MUQABALAH

Qudamah bin Ja'far dianggap sebagai salah satu orang pertama yang berbicara tentang *al-muqabalah*. Ia menyebutkannya dalam konteks pembahasan tentang beberapa karakteristik stilistika yang mengangkat nilai puisi. Qudamah berkata: "Dan apa yang membuat sebuah syair menjadi unggul, dan jika terkumpul di dalamnya akan dianggap indah, adalah kebenaran korespondensi (*shihhat al-muqabalah*), keindahan struktur (*husn an-nazhm*), kemantapan lafal (*jazalat al-lafzh*), keseimbangan metrum (*i'tidal al-wazn*), ketepatan perumpamaan (*ishabat at-tasybih*), keunggulan perincian (*jawdat at-tafshil*), sedikitnya pemaksaan (*qillat at-takalluf*), dan kesesuaian dalam antitesis (*al-musyakalah fi al-muthabaqah*). Dan lawan dari semua ini adalah tercela, dibenci oleh telinga, dan keluar dari deskripsi *Bayan*."[1]

Ia mendefinisikannya dalam kitabnya, *Naqd asy-Syi'r* (Kritik Puisi), dengan berkata: "Dan kebenaran korespondensi adalah ketika seorang penyair menyajikan makna-makna yang ingin ia selaraskan atau pertentangkan sebagiannya dengan sebagian yang lain, lalu ia mendatangkan dalam hal yang selaras apa yang selaras, dan dalam hal yang berlawanan dengan benar. Atau ia mensyaratkan beberapa syarat atau menghitung beberapa keadaan pada salah satu dari dua makna, maka ia wajib mendatangkan pada apa yang selaras dengannya hal yang serupa dengan yang ia syaratkan dan hitung, dan pada apa yang berlawanan, ia mendatangkan lawan dari itu."[2]

Di antara contohnya untuk hal ini adalah perkataan seorang penyair:

أموت إذا ما صد عني بوجهه ۞ ويفرح قلبي حين يرجع للوصل

Aku mati jika ia berpaling dariku dengan wajahnya,
Dan hatiku gembira ketika ia kembali untuk menyambung (hubungan).

Qudamah mengomentari bait ini dengan berkata: "Ia menjadikan lawan dari kematian adalah kegembiraan hati, dan lawan dari berpaling dengan wajahnya adalah menyambung hubungan. Ini adalah korespondensi yang buruk (*qabihah*). Seandainya ia berkata:

أموت إذا صد عني بوجهه ۞ وأحيا إذا مل الصدود وأقبلا

Aku mati jika ia berpaling dariku dengan wajahnya,
Dan aku hidup jika ia bosan berpaling lalu menghadap.

---

1 *Kitab Naqd* karya Qudamah, hlm. 84.

2 *Naqd asy-Syi'r*, hlm. 95.

Lalu ia menjadikan balasan dari kematian adalah kehidupan, dan balasan dari berpaling dengan wajah adalah menghadap, niscaya ia benar."[1]

Abu Hilal al-'Askari datang setelah Qudamah dan mendefinisikan *al-muqabalah* dengan berkata: "Ia adalah penyajian sebuah tuturan kemudian mempertentangkannya dengan yang serupa dalam makna dan lafal, baik dalam keselarasan maupun pertentangan. Seperti firman Allah Ta'ala:

وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا

"*Dan merekapun merencanakan makar dengan sungguh-sungguh dan Kami merencanakan makar (pula)...*" (QS. An-Naml: 50). Makar dari Allah Ta'ala adalah azab. Allah 'Azza wa Jalla menjadikannya sebagai korespondensi dari makar mereka terhadap para nabi-Nya dan orang-orang yang taat kepada-Nya."[2]

Ibn Rasyiq al-Qayrawani mendefinisikan *al-muqabalah* dengan berkata: "Ia adalah penataan tuturan sesuai dengan apa yang seharusnya, sehingga bagian awal tuturan diberikan apa yang layak untuknya di awal, dan bagian akhirnya diberikan apa yang layak untuknya di akhir. Dan dalam hal yang selaras, didatangkan apa yang selaras dengannya, dan dalam hal yang berlawanan, didatangkan apa yang berlawanan dengannya. Dan *muqabalah* paling sering terjadi pada lawan kata. Jika *thibaq* melampaui dua lawan kata, maka ia menjadi *muqabalah*. Contohnya adalah apa yang dilantunkan oleh Qudamah dari sebagian penyair, yaitu:

فيا عجبا كيف اتفقنا فناصح ❁ وفي ومطوي على الغل غادر

Sungguh mengherankan bagaimana kita sepakat, (padahal) seorang pemberi nasihat yang setia,
Dan seorang penyimpan dengki yang berkhianat.

Ia mempertentangkan antara nasihat dan kesetiaan dengan kedengkian dan pengkhianatan. Beginilah seharusnya *muqabalah* yang benar itu."[3]

Demikian pula, al-Khatib al-Qazwini mendefinisikan *al-muqabalah* dalam kitabnya, *at-Talkhish*, dengan berkata: "Ia adalah mendatangkan dua makna yang selaras atau lebih, kemudian mendatangkan apa yang menjadi lawannya secara berurutan."[4]

Yang ia maksud dengan keselarasan (*at-tawafuq*) adalah kebalikan dari pertentangan (*at-taqabul*). Contohnya firman Allah Ta'ala:

فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا

"*...maka hendaklah mereka tertawa sedikit dan menangis banyak...*" (QS. At-Taubah: 82).

Dari definisi-definisi sebelumnya, dapat dikatakan bahwa *al-muqabalah* adalah: mendatangkan dua makna yang selaras atau beberapa makna yang selaras, kemudian mendatangkan apa yang menjadi lawan keduanya atau lawan semuanya secara berurutan.

1 *Naqd an-Natsr*, hlm. 85.
2 *Kitab ash-Shina'atayn*, hlm. 337.
3 *Kitab al-'Umdah*, jilid 2, hlm. 14.
4 *Kitab at-Talkhish*, hlm. 352.

Para ahli balaghah berbeda pendapat mengenai *al-muqabalah*. Sebagian dari mereka menjadikannya sebagai salah satu jenis *muthabaqah* dan memasukkannya ke dalam *iham at-tadhad*. Dan sebagian lain menjadikannya sebagai jenis yang mandiri dari jenis-jenis *Badi'*. Dan inilah yang lebih benar, karena *al-muqabalah* lebih umum daripada *muthabaqah*.

Kebenaran korespondensi (*shihhat al-muqabalat*) terwujud dalam upaya penutur untuk menata tuturan sesuai dengan apa yang seharusnya. Jika ia mendatangkan beberapa hal di awal tuturannya, ia akan mendatangkan lawan-lawannya di akhir tuturannya secara berurutan, sehingga yang pertama dipertentangkan dengan yang pertama, dan yang kedua dengan yang kedua, tanpa melanggar sedikit pun dari hal itu, baik dalam hal yang berlawanan maupun yang selaras. Dan kapan pun ia melanggar urutan tersebut, maka *muqabalah* tersebut menjadi cacat (*fasidah*).

PERBEDAAN ANTARA MUTHABAQAH DAN MUQABALAH

PERBEDAAN antara *muthabaqah* dan *muqabalah* dapat dilihat dari dua aspek:

Pertama, *muthabaqah* hanya terjadi melalui penggabungan dua hal yang berlawanan (*diddain*). Adapun *muqabalah*, umumnya terjadi melalui penggabungan empat hal yang berlawanan: dua di awal tuturan dan dua di akhirnya. Bahkan, *muqabalah* dapat mencapai penggabungan sepuluh hal yang berlawanan: lima di awal dan lima di akhir.

Kedua, *muthabaqah* hanya terjadi dengan hal-hal yang berlawanan, sementara *muqabalah* dapat terjadi dengan hal-hal yang berlawanan maupun yang tidak berlawanan. Akan tetapi, ketika terjadi dengan hal-hal yang berlawanan, nilainya lebih tinggi dan kedudukannya lebih agung, seperti firman Allah Ta'ala:

وَمِن رَّحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ

"*Dan karena rahmat-Nya, Dia jadikan untukmu malam dan siang, supaya kamu beristirahat padanya dan supaya kamu mencari sebagian dari karunia-Nya.*" (QS. Al-Qashash: 73).

Perhatikanlah kehadiran malam dan siang di awal tuturan, keduanya adalah lawan kata. Kemudian, keduanya dipertentangkan dengan dua lawan kata: istirahat (*sukun*) dan gerak (*harakah*) secara berurutan. Lalu, gerak diungkapkan dengan lafal sinonimnya, sehingga tuturan tersebut memperoleh semacam keindahan tambahan di luar *muqabalah* itu sendiri. Hal ini karena penulis beralih dari lafal 'gerak' ke lafal 'mencari karunia', sebab gerak bisa untuk kebaikan maupun keburukan, sedangkan mencari karunia adalah gerak untuk kebaikan, bukan keburukan.

Di antara contoh jenis ini juga adalah firman Allah Ta'ala:

يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ

"*...Dia mengeluarkan yang hidup dari yang mati, dan mengeluarkan yang mati dari yang hidup...*" (QS. Yunus: 31). Allah telah mendatangkan di setiap awal dan akhir tuturan dua hal yang berlawanan, kemudian mempertentangkan kedua hal yang berlawanan di awal tuturan dengan dua lawan katanya di akhir tuturan secara berurutan.

JENIS-JENIS MUQABALAH

MUQABALAH terbagi menjadi empat jenis sebagai berikut:

1. **Korespondensi Dua Lawan Dua:** seperti firman Allah Ta'ala:

فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا

"*...maka hendaklah mereka tertawa sedikit dan menangis banyak...*" (QS. At-Taubah: 82).

Dan seperti sabda Rasulullah SAW:

إِنَّ لِلّٰهِ عِبَادًا جَعَلَهُمْ مَفَاتِيحَ الْخَيْرِ مَغَالِيقَ الشَّرِّ

"*Sesungguhnya, Allah memiliki hamba-hamba yang Dia jadikan sebagai kunci-kunci kebaikan dan gembok-gembok keburukan.*"

Dan sabdanya juga kepada kaum Anshar:

إِنَّكُمْ لَتَكْثُرُونَ عِنْدَ الْفَزَعِ وَتَقِلُّونَ عِنْدَ الطَّمَعِ

"Sesungguhnya kalian menjadi banyak saat genting dan menjadi sedikit saat tamak."

Dan seperti perkataan seorang pria yang mendeskripsikan orang lain: "Ia tidak memiliki teman dalam kesendirian, maupun musuh di depan umum."

Dari korespondensi dua lawan dua dalam syair adalah perkataan an-Nabighah al-Ja'di:

فتي كان فيه ما يسر صديقه ❁ على أن فيه ما يسوء الأعـاديا

Seorang pemuda yang padanya ada apa yang menyenangkan temannya,
Namun padanya juga ada apa yang menyusahkan musuh-musuhnya.

Dan perkataan al-Ma'arri:

يا دهـــــر يا منجز إيعاده ❁ ومخلف المأمول من وعده

Wahai zaman, wahai yang menunaikan ancamannya,
Dan mengingkari apa yang diharapkan dari janjinya.

Di antara *muqabalah* yang indah dan tersamar adalah perkataan al-'Abbas bin al-Ahnaf:

اليوم مثل الحول حتى أرى ❁ وجهك والساعة كالشهر

Hari ini laksana setahun hingga kulihat
Wajahmu, dan satu jam laksana sebulan.

Ia mempertentangkan hari dengan jam, dan tahun dengan bulan, karena perbandingan jam terhadap hari adalah seperti perbandingan bulan terhadap tahun, yaitu satu dari dua belas bagian.

2. **Korespondensi Tiga Lawan Tiga:** seperti firman Allah Ta'ala:

وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰۤىِٕثَ

"*...dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk...*" (QS. Al-A'raf: 157). Dan perkataan 'Ali bin Abi Thalib kepada 'Utsman bin

'Affan: "Sesungguhnya kebenaran itu berat dan tidak menyenangkan, sedangkan kebatilan itu ringan dan menyenangkan."

Di antara contohnya dalam syair adalah perkataan Abu Dulamah:

ما أحسن الدين والدنيا إذا اجتمعا ۞ وأقبح الكفر والإفلاس بالــــرجل

Alangkah indahnya agama dan dunia jika keduanya bersatu,
Dan alangkah buruknya kekafiran dan kebangkrutan pada diri seseorang.

3. **Korespondensi Empat Lawan Empat:** seperti firman Allah Ta'ala:

فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ • وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ • فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ • وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ • وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ • فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ

"*Adapun orang yang memberikan (hartanya di jalan Allah) dan bertakwa, dan membenarkan adanya pahala yang terbaik (surga), maka Kami kelak akan menyiapkan baginya jalan yang mudah. Dan adapun orang-orang yang bakhil dan merasa dirinya cukup, serta mendustakan pahala yang terbaik, maka kelak Kami akan menyiapkan baginya (jalan) yang sukar.*" (QS. Al-Lail: 5-10). Dan firman-Nya '*wastaghna*' berkorespondensi dengan firman-Nya '*wattaqa*', karena maknanya adalah ia tidak peduli dengan apa yang ia miliki dan merasa cukup dari syahwat dunia tanpa menghiraukan nikmat akhirat, dan itu mengimplikasikan ketiadaan takwa.

Di antara korespondensi empat lawan empat juga adalah perkataan Abu Bakar ash-Shiddiq dalam wasiatnya saat menjelang wafat: "Inilah yang diwasiatkan oleh Abu Bakar di akhir masanya di dunia, keluar darinya, dan di awal masanya di akhirat, masuk ke dalamnya." Ia mempertentangkan: *awal* dengan *akhir*, *dunia* dengan *akhirat*, *kharijan* (keluar) dengan *dakhilan* (masuk), dan *minha* (darinya) dengan *fiha* (ke dalamnya).

Dari syair, contohnya adalah perkataan Abu Tammam:

يا أمــة كان قبح الجوز يسخطها ۞ دهرا فأصبح حسن العدل يرضيها

Wahai umat yang dahulu keburukan penguasa zalim membuatnya murka,
Kini keindahan keadilan membuatnya rida.

Dan perkataan Jarir:

وباسط خير فيكم بيمينه ۞ وقابض شر عنكم بشماله

Dan yang menebar kebaikan di antara kalian dengan tangan kanannya,
Dan yang menahan keburukan dari kalian dengan tangan kirinya.

Dan perkataan Ibn Hujjah al-Hamawi:

قابلتهم بالرضا والسلم منشرحا ۞ ولوا غضابا فواجربي لغيظهمو

Aku hadapi mereka dengan rida dan damai dengan lapang dada,
Namun mereka berpaling dengan marah, maka celakalah aku karena murka mereka.

Korespondensi di sini terjadi antara "*qabaltuhum*" (aku hadapi mereka) dan "*wallaw*" (mereka berpaling), "*ar-ridha*" (rida) dan "*al-ghadhab*" (marah), "*as-silm*" (damai) dan perang, serta "*al-insyirah*" (lapang dada) dan "*al-ghayzh*" (murka).

4. **Korespondensi Lima Lawan Lima:** seperti perkataan seorang penyair:

بواطئ فوقخد الصبح مشتهر ❁ وطائر تحت ذيل الليل مكتتم

Menginjak di atas pipi fajar dengan terang benderang,
Dan terbang di bawah ekor malam dengan tersembunyi.

Korespondensi di sini terjadi antara "*wathi'*" (menginjak) dan "*tha'ir*" (terbang), karena yang menginjak adalah yang berjalan di bumi dan yang terbang adalah yang melaju di angkasa. Dan antara "*fawqa*" (di atas) dan "*tahta*" (di bawah), "*khadd*" (pipi) dan "*dzayl*" (ekor) karena makna ketinggian dan kerendahan di antara keduanya, serta "*ash-shubh*" (fajar) dan "*al-layl*" (malam), dan "*musytahir*" (terang benderang) dan "*muktatum*" (tersembunyi).

Di antaranya adalah perkataan Shafiuddin al-Hilli:

كان الــرضا بدنوي من خواطرهم ❁ فصار بسخطي لبعدي عن جوارهم

Dahulu keridhaanku adalah karena kedekatanku pada sanubari mereka,
Kini kemurkaanku adalah karena kejauhanku dari sisi mereka.

Korespondensi terjadi antara "*kana*" (dahulu) dan "*shara*" (kini), "*ar-ridha*" (keridhaan) dan "*as-sukhth*" (kemurkaan), "*ad-dunuww*" (kedekatan) dan "*al-bu'd*" (kejauhan), "*min*" (dari) dan "*'an*" (dari), serta "*khawathirihim*" (sanubari mereka) dan "*jiwarihim*" (sisi mereka), menurut mazhab yang memandang bahwa *muqabalah* boleh terjadi dengan lawan kata maupun selainnya.

Di antaranya juga adalah perkataan Abu ath-Thayyib al-Mutanabbi:

أزورهم وسواد الليل يشفع لي ❁ وأنثني وبياض الصبح يغري بي

Aku kunjungi mereka dan gelapnya malam membelaku,
Dan aku berpisah dan putihnya fajar membahayakanku.

Korespondensi antara "*al-layl*" (malam) dan "*ash-shubh*" (fajar) hanya dapat dihitung berdasarkan mazhab yang memperbolehkan *muqabalah* antara lawan kata dan selainnya. Adapun menurut mazhab yang membatasi *muqabalah* hanya pada lawan kata, maka korespondensi antara malam dan fajar dianggap tidak sempurna, karena lawan kata murni dari malam adalah siang (*an-nahar*), bukan fajar.

5. **Korespondensi Enam Lawan Enam:** seperti perkataan ash-Shahib Syarafuddin al-Arbili:

على رأس عبد تاج عز يزينه ❁ وفي رجل حر قيد ذل يشينه

Di atas kepala seorang hamba ada mahkota kemuliaan yang menghiasinya,
Dan di kaki seorang merdeka ada belenggu kehinaan yang mencelanya.

Korespondensi di sini terjadi antara "*'ala*" (di atas) dan "*fi*" (di), "*ra's*" (kepala) dan "*rijl*" (kaki), "*'abd*" (hamba) dan "*hurr*" (merdeka), "*taj*" (mahkota) dan "*qayd*" (belenggu), "*'izz*" (kemuliaan) dan "*dzull*" (kehinaan), serta "*yuzayyinuhu*" (menghiasinya) dan "*yusyinuhu*" (mencelanya).

Para ulama *Badi'* berpandangan bahwa tingkatan *muqabalah* yang tertinggi dan paling elok adalah yang di dalamnya terdapat jumlah korespondensi yang paling

banyak, dengan syarat bahwa banyaknya jumlah tersebut tidak mengarah pada atau mengesankan adanya pemaksaan (*takalluf*).

Demikian pula, mereka berpandangan bahwa *muqabalah* dengan lawan kata adalah yang lebih utama dan lebih sempurna. Ini adalah mazhab as-Sakaki. Menurutnya, *muqabalah* adalah: engkau menggabungkan dua hal atau lebih, kemudian mempertentangkannya dengan lawan-lawannya. Dan jika engkau mensyaratkan suatu syarat pada salah satu atau beberapa hal tersebut, engkau juga mensyaratkan pada lawannya apa yang berlawanan dengannya.

Setelah ini, barangkali kita telah menyadari sekarang, berdasarkan studi kita terhadap *muthabaqah* dan *muqabalah*, sejauh mana pengaruh keduanya terhadap balaghah (keelokan) tuturan. Masing-masing dari keduanya menyematkan pada tuturan sebuah pesona dan keindahan, memperkuat hubungan antara lafal dan makna, serta memperjelas dan menguraikan gagasan, dengan syarat bahwa *muthabaqah* atau *muqabalah* itu berjalan secara alami. Adapun jika seorang penyair atau sastrawan memaksakannya, maka ia akan menjadi salah satu penyebab kekacauan dan kerumitan gaya bahasa.

Di antara ciri-ciri sastra yang baik adalah keterpaduan bagian-bagiannya dan keselarasan lafal-lafalnya, seolah-olah seluruh tuturan—karena keindahan hubungan dan kuatnya keterpaduannya—menjadi satu kata, dan seolah-olah seluruh kata itu menjadi satu huruf. Sebagaimana keterpaduan ini terwujud melalui keserupaan, ia juga terwujud melalui pertentangan, karena makna-makna saling memanggil satu sama lain. Sebagian darinya memanggil yang serupa dengannya, dan sebagian lain memanggil yang berlawanan dengannya. Bahkan, lawan kata lebih sering terlintas di benak daripada perumpamaan, dan lebih jelas dalam menunjukkan makna daripadanya.

Atas dasar ini, setiap kali *muthabaqah* atau *muqabalah* muncul dalam tuturan atas panggilan dari makna, bukan sebagai penyusup, maka ia akan lebih berhasil dalam menjalankan peran yang diembannya untuk memperindah makna.

AL-MUBALAGHAH

(Hiperbola)

Jika kita melihat *mubalaghah* dari sudut pandang sejarah, kita akan mendapati bahwa 'Abdullah bin al-Mu'tazz adalah orang pertama yang membahasnya. Ia menganggapnya dalam kitabnya, *al-Badi*', sebagai salah satu keindahan tuturan dan syair, dan mendefinisikannya sebagai "*al-ifrath fi ash-shifah*" (berlebihan dalam penyifatan), serta memberikan contoh untuknya.

Dari contoh-contoh yang ia berikan, dapat dipahami bahwa berlebihan dalam penyifatan menurutnya terbagi menjadi dua jenis: jenis yang mengandung keindahan dan dapat diterima, dan jenis lain yang mengandung pemborosan dan membawa sifat keluar dari batas kemanusiaan. Dari jenis pertama, contohnya adalah perkataan Ibrahim bin al-'Abbas ash-Shuli:

يا أخا لم أر في الناس خلاً ❁ مثله أسرع هـجر ووصلا

كنت لي في صدر يومي صديقا ❁ فـــعلى عهدك أمسيت أم لا

Wahai saudara yang tak pernah kulihat di antara manusia seorang teman
sepertinya, yang begitu cepat dalam menjauh dan menyambung.

Engkau bagiku di awal hariku adalah seorang sahabat,
Apakah engkau masih pada janjimu di sore hari, atau tidak?

Dari jenis lain yang berlebihan adalah perkataan al-Khats'ami:

يدلي يديه إلى القليب فيستقي ❁ في سرجه بدل الرشاء الـمكرب

Ia ulurkan kedua tangannya ke dalam sumur lalu menimba air,
Di pelananya, sebagai ganti tali timba yang kuat.

Dan perkataan penyair lain yang menghina seseorang:

تبكي السمـــاوات إذا ما دعا ❁ وتستـــعيذ الأرض من سجدته

إذا اشتهى يوما لحوم القطا ❁ صرعها في الجـــو من نكهته

Langit menangis jika ia berdoa,
Dan bumi berlindung dari sujudnya.

Jika suatu hari ia menginginkan daging burung puyuh,
Ia jatuhkan dari udara dengan bau mulutnya.[1]

1 *Kitab al-Badi*' karya Ibn al-Mu'tazz, hlm. 58–66. *An-Nakhah*: bau mulut.

Kemudian, setelah Ibn al-Mu'tazz, datanglah Qudamah bin Ja'far. Ia membahas tentang berlebihan dalam penyifatan dan menganggapnya sebagai salah satu atribut makna. Dialah orang pertama yang memberinya nama "*al-mubalaghah*".

Ia mendefinisikannya dengan berkata: "*Al-Mubalaghah* adalah ketika seorang penyair menyebutkan suatu keadaan dalam syair, yang seandainya ia berhenti di situ, itu sudah cukup untuk mencapai tujuan yang ia maksud. Namun, ia tidak berhenti hingga ia menambahkan pada makna keadaan yang ia sebutkan itu sesuatu yang lebih elok (*ablagh*) dalam mencapai tujuannya. Contohnya adalah perkataan 'Umayr at-Taghlibi:

ونكرم جارنا ما دام فينا ❁ ونتبعه الكرامة حيث كانا

Dan kami muliakan tetangga kami selama ia berada di antara kami,
Dan kami ikuti ia dengan kemuliaan di mana pun ia berada.

Sikap mereka memuliakan tetangga selama ia berada di antara mereka—yaitu selama masa tinggalnya—termasuk akhlak mulia yang patut dipuji. Dan sikap mereka mengikutinya dengan kemuliaan di mana pun ia berada adalah *mubalaghah*..."[1] Kemudian, ia memberikan beberapa contoh lain dari yang disukai maupun yang tidak disukai.

Dalam kitabnya, *Naqd an-Natsr* (Kritik Prosa), ia membahas tentang pemborosan dalam *mubalaghah*, ia berkata: "Dan di antara apa yang penyair berlebihan di dalamnya hingga membawanya pada kebohongan dan kemustahilan, namun tetap dianggap indah, adalah perkataan Abu Nuwas:

تغطيت من دهري بظل جناحه ❁ فعيني ترى دهري وليس يراني

فلو تسأل الأيام عني ما درت ❁ وأين مكاني ما عرفن مكاني

Aku berlindung dari zamanku di bawah naungan sayapnya,
Maka mataku melihat zamanku, namun ia tidak melihatku.

Seandainya engkau bertanya pada hari-hari tentangku, mereka tak akan tahu,
Dan di mana tempatku, mereka tak akan mengenali tempatku."[2]

Dan setelah Qudamah, datanglah Abu Hilal al-'Askari. Ia mendefinisikan *mubalaghah* dengan berkata: "*Mubalaghah* adalah engkau mencapai dengan sebuah makna pada tujuan tertingginya dan akhir terjauhnya, dan tidak membatasi ungkapan tentangnya pada tingkatan terendahnya dan derajat terdekatnya. Contohnya dari Al-Qur'an adalah firman Allah Ta'ala:

يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُم بِسُكَارَىٰ

'*...pada hari (ketika) kamu melihat kegoncangan itu, lalailah semua wanita yang menyusui anaknya dari anak yang disusuinya, dan gugurlah kandungan segala wanita yang hamil, dan kamu lihat manusia dalam keadaan mabuk, padahal sebenarnya mereka tidak mabuk...*'" (QS. Al-Hajj: 2). Seandainya Allah berfirman: "lalailah setiap wanita dari anaknya," niscaya itu sudah menjadi penjelasan yang indah dan balaghah yang sempurna. Akan tetapi, Ia mengkhususkan wanita yang

---

1 *Kitab Naqd asy-Syi'r* karya Qudamah, hlm. 101–103.

2 *Kitab Naqd an-Natsr*, hlm. 90.

menyusui (*al-murdi'ah*) untuk *mubalaghah*, karena wanita yang menyusui lebih iba kepada anaknya karena ia mengetahui kebutuhannya padanya, dan lebih terpikat padanya karena kedekatannya dengannya dan keharusannya untuk senantiasa bersamanya, tidak meninggalkannya siang maupun malam. Dan sesuai dengan tingkat kedekatan, begitulah tingkat cinta dan kasih sayang..."

Dan firman Allah Ta'ala:

كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً

"*...laksana fatamorgana di tanah yang datar, yang disangka air oleh orang yang dahaga...*" (QS. An-Nur: 39). Seandainya Allah berfirman: "yang disangka (air) oleh orang yang melihat," niscaya itu sudah baik. Akan tetapi, ketika Ia menginginkan *mubalaghah*, Ia menyebutkan orang yang dahaga (*azh-zham'an*), karena kebutuhannya pada air lebih besar dan ia lebih berhasrat pada air."[1]

Setelah Abu Hilal memberikan beberapa contoh *mubalaghah* dari syair, ia berbicara tentang jenis lain darinya, ia berkata: "Dan di antara *mubalaghah* ada jenis lain, yaitu ketika seorang penutur menyebutkan suatu keadaan, yang seandainya ia berhenti di situ, itu sudah cukup untuk mencapai tujuannya. Namun, ia melampaui itu hingga ia menambahkan pada makna tersebut suatu tambahan yang menegaskannya, dan menyertainya dengan pelengkap yang mendukungnya. Seperti perkataan 'Umayr at-Taghlibi:

ونكرم جارنا ما دام فينا ❁ ونتبعه الكرامة حيث مالا

Dan kami muliakan tetangga kami selama ia berada di antara kami,
Dan kami ikuti ia dengan kemuliaan ke mana pun ia berpindah.

Sikap mereka memuliakan tetangga selama ia berada di antara mereka adalah suatu kemuliaan. Dan sikap mereka mengikutinya dengan kemuliaan ke mana pun ia berpindah adalah *mubalaghah*."[2]

Perkataan Abu Hilal tentang jenis *mubalaghah* yang lain ini pada hakikatnya adalah pengulangan dari pandangan Qudamah tentang *mubalaghah* dan penggunaan sebagian contohnya.

Demikian pula, Ibn Rasyiq al-Qayrawani membahas tentang *mubalaghah*. Ia menyebutkan bahwa ia memiliki banyak ragam dan bahwa pandangan orang-orang tentangnya berbeda-beda: Sebagian dari mereka menyukainya, meyakini keutamaannya, dan memandangnya sebagai puncak tertinggi dalam kualitas. Hal ini masyhur dari mazhab Nabighah Bani Dzubyan, yang berkata: "Penyair terbaik adalah yang kebohongannya dianggap baik dan yang buruknya ditertawakan."

Dan sebagian dari mereka mencelanya, mengingkarinya, dan memandangnya sebagai aib dan cela dalam tuturan. Sebagian ahli kritik syair yang cerdik berkata: "Sesungguhnya, *mubalaghah* terkadang merusak makna dan mengaburkannya bagi pendengar. Oleh karena itu, ia bukanlah tuturan yang terbaik maupun yang termegah, karena ia tidak diterima sebagaimana diterimanya moderasi (*al-iqtishad*) dan yang

1 *Kitab ash-Shina'atayn*, hlm. 365.

2 *Kitab ash-Shina'atayn*, hlm. 366.

mendekatinya. Sebab, seharusnya di antara tujuan terpenting seorang penyair dan penutur adalah kejelasan (*al-ibarah*) dan kefasihan (*al-ifshah*), serta mendekatkan makna kepada pendengar."

Sebab, bangsa Arab diunggulkan karena *bayan* dan *fashahah*-nya, dan tuturannya terasa manis di dalam dada serta diterima oleh jiwa karena gaya-gaya bahasa yang indah dan isyarat-isyarat yang halus, yang memberinya kejelasan dan menggambarkannya di dalam hati. Seandainya puisi adalah *mubalaghah*, niscaya para penyair modern (*muhdatsun*) akan lebih mahir daripada para penyair kuno (*qudama'*). Padahal kita telah melihat mereka merekayasa tuturan hingga mendekatkannya pada pemahaman pendengar dengan *isti'arah-isti'arah* dan *majaz-majaz* yang mereka gunakan, dan dengan menimbulkan keraguan di antara dua hal yang mirip, seperti perkataan Dzu al-Wummah:

فيا ظبية الوعساء بين جلاجل ✿ وبين النقا أنت أم أم ســـالم

Wahai kijang padang pasir di antara Jalajil dan an-Naqa,
Apakah engkau itu, ataukah Ummu Salim?

Seandainya ia berkata: "Engkau adalah Ummu Salim," dengan meniadakan keraguan, bahkan seandainya ia berkata: "Engkau lebih cantik dari kijang," niscaya ia tidak akan menempati posisi keraguan di dalam hati. Sebagaimana perkataan Jarir:

فإنك لو رأيت عبيد تيم ✿ وتيما قلت: أيهم العبيد

Sesungguhnya, jika engkau melihat hamba-hamba Taim dan Taim, engkau akan berkata:
"Siapakah di antara mereka yang menjadi hamba?"

Seandainya ia berkata, "hamba-hamba mereka," atau "lebih baik dari mereka," niscaya ia tidak akan dipercaya. Maka, ia merekayasa dalam mendekatkan kemiripan, karena dalam kedekatannya terdapat kehalusan yang menyentuh hati dan mengundang kepercayaan.

Dan *mubalaghah* dalam seni puisi adalah laksana tempat istirahat bagi seorang penyair. Jika ia kesulitan menyajikan makna yang elok, ia akan menyibukkan pendengaran dengan sesuatu yang mustahil, dan dengan itu ia membuat para pendengar terpesona. Sesungguhnya, yang menempuh jalan ini hanyalah orang yang tidak menguasai keindahan-keindahan tuturan.

Ibn Rasyiq mengomentari pandangan sebelumnya yang ia kutip dari salah seorang ahli kritik syair yang cerdik, dengan berkata: "Dalam perkataan ini terdapat kecukupan dan keelokan. Akan tetapi, dari apa yang tampak dari esensinya, ia tidak bermaksud kecuali apa yang di dalamnya terdapat kemustahilan yang jauh. Dan tidak semua *mubalaghah* demikian."

"*Al-Ghuluw* (ekses)-lah yang mengingkari *mubalaghah* dari semua jenisnya dan di dalamnya terjadi perselisihan, bukan yang selainnya. Seandainya semua *mubalaghah* dibatalkan dan dicela, niscaya *tasybih* juga akan batal dan *isti'arah* juga akan dicela, beserta banyak keindahan tuturan lainnya..."[1]

Adapun as-Sakaki dan para pengikutnya, seperti al-Khatib al-Qazwini, mereka menganggap "*mubalaghah* yang dapat diterima" sebagai salah satu keindahan dan ornamen

1 *Kitab al-'Umdah*, jilid 2, hlm. 50–52.

tuturan. Mereka mendefinisikannya dengan berkata: ”*Mubalaghah* adalah klaim bahwa sebuah sifat telah mencapai batas yang mustahil atau sulit dipercaya dalam hal kekuatan atau kelemahannya, agar tidak disangka bahwa sifat tersebut tidak terbatas.”[1] Artinya, agar tidak terbersit dalam benak seorang pun yang berakal bahwa sifat yang diklaim itu tidak terbatas dalam kekuatan dan kelemahannya.

Ketika as-Sakaki membatasi *mubalaghah* dengan ”yang dapat diterima”, ia dengan batasan ini mengisyaratkan sanggahan terhadap orang yang mengklaim bahwa *mubalaghah* ditolak secara mutlak, dengan berargumen bahwa sebaik-baik tuturan adalah yang keluar dalam bentuk kebenaran dan berada di atas jalan kejujuran, seperti perkataan Hassan bin Tsabit:

وإنما الشعر لب المرء يعرضه ❁ على المجالس إن كيسا وإن حمقا

وإن أشعر بيت أنت قائله ❁ بيت يقال إذا أنشدته صدقا

Sesungguhnya puisi adalah inti dari diri seseorang yang ia tampilkan
di hadapan majelis, entah itu cerdas maupun bodoh.
Dan bait syair terbaik yang engkau ucapkan adalah
Bait yang jika engkau lantunkan, orang akan berkata: “Engkau benar.”

Dan juga sebagai sanggahan terhadap orang yang mengklaim bahwa ia diterima secara mutlak, dan bahwa keutamaan terbatas padanya dan semua keindahan dinisbatkan kepadanya, dengan berargumen bahwa syair terbaik adalah yang paling bohong; dan apa yang dilebih-lebihkan.

Menurut as-Sakaki, *mubalaghah* terbagi menjadi *tabligh*, *ighraq*, dan *ghuluw*. Hal ini karena jika sifat yang diklaim itu mungkin terjadi secara akal dan kebiasaan, maka ia adalah *tabligh*. Contohnya adalah perkataan Imru’ al-Qays dalam mendeskripsikan kudanya:

فعادى عداء بين ثورة ونعجة ❁ دراكا ولم ينضح بماء فيغسل

Lalu ia berlari mengejar antara sapi dan lembu liar dengan cepat,
Tanpa meneteskan air (keringat) sehingga perlu dimandikan.

Ia mendeskripsikan kudanya bahwa ia mengejar seekor sapi jantan dan seekor lembu betina liar, dan bahwa ia berhasil menyusul dan membunuh keduanya dalam satu kali lari dan satu putaran tanpa berkeringat secara berlebihan yang sampai membasahi tubuhnya. Artinya, ia menyusul dan menangkap keduanya tanpa susah payah, kesulitan, dan penderitaan. Dan ini adalah suatu hal yang mungkin terjadi secara akal dan kebiasaan.

Dan jika sifat tersebut mungkin terjadi secara akal namun tidak secara kebiasaan, maka ia adalah *ighraq*. Contohnya adalah perkataan ’Umayr at-Taghlibi:

ونكرم جارنا ما دام فينا ❁ ونتبعه الكرامة حيث مالا

Dan kami muliakan tetangga kami selama ia berada di antara kami,
Dan kami ikuti ia dengan kemuliaan ke mana pun ia berpindah.

1 *Kitab at-Talkhish* karya al-Qazwini, hlm. 370.

Penyair mengklaim bahwa tetangganya tidak berpindah darinya ke arah mana pun kecuali ia akan mengikutinya dengan kemuliaan. Ini adalah hal yang mungkin secara akal, namun tidak secara kebiasaan. Artinya, ia mustahil secara kebiasaan meskipun tidak mustahil secara akal.

Menurut as-Sakaki dan mazhabnya, kedua jenis *mubalaghah* ini, yaitu *tabligh* dan *ighraq*, dapat diterima. Adapun jika sifat yang diklaim itu tidak mungkin terjadi secara akal maupun kebiasaan, maka ia adalah *ghuluw*. Contohnya adalah perkataan Abu Nuwas:

وأخفت أهل الشرك حتى إنه ❁ لتخافك النـــطق التي لم تخلق

Dan engkau telah menakuti kaum musyrik hingga sesungguhnya,
Nutfah-nutfah yang belum tercipta pun takut padamu.

Ghuluw di sini adalah penisbatan rasa takut kepada nutfah-nutfah yang belum diciptakan. Dan ini adalah hal yang mustahil secara akal dan kebiasaan. As-Sakaki berpendapat bahwa di antara *ghuluw* ada beberapa jenis yang dapat diterima. Di antaranya adalah yang dimasuki oleh sesuatu yang mendekatkannya pada kebenaran, seperti lafal "*yakadu*" (hampir), yang menunjukkan ketiadaan penegasan atas terjadinya kemustahilan. Contohnya firman Allah Ta'ala:

يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ

"*...yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api.*" (QS. An-Nur: 35). Sebab, minyak yang menerangi seperti lampu tanpa disentuh api adalah mustahil secara akal. Akan tetapi, penyisipan kata "*yakadu*" di sini menunjukkan bahwa kemustahilan itu tidak terjadi, namun mendekati terjadi sebagai bentuk *mubalaghah*.

Di antara *ghuluw* yang dapat diterima menurutnya juga adalah yang mengandung jenis imajinasi (*takhyil*) yang indah, seperti perkataan al-Mutanabbi memuji Ibn 'Ammar:

أقبلت تبسم والجياد عوابس ❁ يخببن باللحق المضاعف والقنا

عقدت سـنابكها عليه عثير ❁ لو تبتغي عـــنقا عليه لأمكنا

Engkau datang tersenyum sementara kuda-kuda bermuka masam,
Mereka berlari kencang membawa baju-baju zirah berlapis dan tombak-tombak.

Kuku-kuku mereka membentuk debu di atasnya,
Seandainya mereka ingin berlari cepat di atasnya, niscaya bisa.[1]

Al-Mutanabbi dalam bait kedua ini mengklaim adanya tumpukan debu tebal yang membubung dari kuku-kuku kuda di atas kepala mereka, sedemikian rupa sehingga kuda-kuda itu pun bisa berjalan di atasnya. Ini adalah hal yang mustahil secara akal dan kebiasaan, namun merupakan imajinasi yang indah.

Kedua hal tersebut, yaitu penyisipan sesuatu yang mendekatkan *ghuluw* pada kebenaran dan kandungan imajinasi yang indah, berkumpul dalam perkataan al-Qadhi al-Arjani:

---

1 *Yakhbibna*: berjalan dengan langkah *khabab*, yaitu sejenis lari cepat. *Al-halaq al-mudha'af*: baju-baju zirah yang banyak/berlapis. *Al-qana*: tombak-tombak. *As-sanabik*: jamak dari *sunbuk*, yaitu ujung depan kuku hewan. *Al-'atsir*: debu. *Al-'anaq* (dengan fathah pada 'ayn dan nun): sejenis lari cepat.

يخيل لى أن بسمر الشهب فى الدجى ❁ وشدت بأهداب إليهن أجـــــــفاني

Terbayang olehku bahwa bintang-bintang cemerlang di kegelapan malam
Telah dipaku dengan paku-paku, dan kelopak mataku telah diikatkan pada bulu matanya.

Al-Arjani di sini mendeskripsikan malam yang panjang. Ia berkata: "Terbayang olehku bahwa bintang-bintang telah dipaku kuat di dalam kegelapan sehingga tidak berpindah dari tempatnya, dan bahwa kelopak mataku telah diikatkan dengan bulu matanya pada bintang-bintang itu karena begitu lamanya aku terjaga di malam itu." Ini adalah imajinasi yang indah, dan lafal "*yukhayyalu*" (terbayang) menambah keindahannya.

Di antara *ghuluw* yang dapat diterima juga adalah yang disajikan dalam bentuk gurauan dan kelakar (*hazl wa khala'ah*), seperti perkataan seorang penyair:

أسكر بالأمس إن عزمت على الشر ❁ بغدا إن ذا مـــــــــــن العجب

Aku mabuk kemarin jika aku bertekad untuk minum besok,
Sungguh, ini adalah suatu keajaiban!

Dari perkataan as-Sakaki sebelumnya, menjadi jelas bahwa *mubalaghah* yang dapat diterima menurutnya—dan menurut para pengikutnya—terbatas pada *tabligh*, *ighraq*, dan *ghuluw*.

Jika sifat yang diklaim itu mungkin terjadi secara akal dan kebiasaan, maka ia adalah *tabligh*. Jika mungkin secara akal namun tidak secara kebiasaan, maka ia adalah *ighraq*. Dan jika mustahil secara akal dan kebiasaan, maka ia adalah *ghuluw*. Sebagaimana juga menjadi jelas bahwa ia berpendapat ada beberapa jenis *ghuluw* yang dapat diterima, di antaranya adalah yang dimasuki oleh sesuatu yang mendekatkannya pada kebenaran seperti lafal "*yakadu*"; ada yang mengandung jenis imajinasi yang indah; ada yang di dalamnya terkumpul kedua hal tersebut; dan ada yang disajikan dalam bentuk gurauan dan kelakar.

Maka, as-Sakaki dan bersamanya al-Khatib al-Qazwini menganggap *mubalaghah* dengan ketiga jenisnya—*tabligh*, *ighraq*, dan *ghuluw*—sebagai satu seni dari seni-seni *Badi*' makna. Akan tetapi, kita melihat bahwa para ahli *Badi*' generasi setelahnya menganggap masing-masing dari *mubalaghah* dalam arti *tabligh*, *ighraq*, dan *ghuluw* sebagai sebuah seni *badi*' yang berdiri sendiri.

Oleh karena itu, mereka membatasi *mubalaghah* hanya pada *tabligh* dengan pengertiannya menurut as-Sakaki, yaitu kemungkinan terjadinya sifat yang diklaim secara akal dan kebiasaan. Atau sebagaimana yang mereka katakan dalam definisinya: "Ia adalah berlebihan dalam menyifati sesuatu dengan hal yang mungkin dan dekat untuk terjadi secara kebiasaan." Pertimbangan para ulama generasi setelahnya yang menganggap *mubalaghah* dengan berbagai jenisnya sebagai tiga seni *badi*' yang independen adalah perluasan dari konsep *mubalaghah* itu sendiri, dan pandangan ini lebih utama untuk diikuti karena ia membedakan setiap seni dari yang lain, serta mencegah percampuran dan tumpang tindih antara satu sama lain.

Oleh karena itu, seyogianya kita mengkaji masing-masingnya secara terpisah untuk mendapatkan gambaran yang jelas mengenai setiap seni dari ketiga seni *badi*' ini.

Sekarang, setelah kita menelusuri sejarah dan perkembangan *mubalaghah*, serta merinci

pembahasan tentang *mubalaghah* dalam arti *tabligh*—atau dalam arti berlebihan dalam menyifati sesuatu dengan hal yang mungkin dan dekat untuk terjadi secara kebiasaan—maka kita akan menyajikan beberapa contoh lain untuknya yang akan menambah kejelasannya. Kemudian, kita akan beralih ke kajian tentang *ighraq* dan *ghuluw* sebagai seni *badi'* yang berdiri sendiri.

Di antara contoh-contoh *mubalaghah* dalam arti *tabligh*, atau berlebihan dalam menyifati sesuatu dengan hal yang mungkin dan dekat untuk terjadi secara kebiasaan, adalah firman Allah Ta'ala dalam mendeskripsikan perbuatan orang-orang kafir:

أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ۚ ظُلُمَٰتٌۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا ۗ

"*...atau seperti gelap gulita di lautan yang dalam, yang diliputi oleh ombak, yang di atasnya ombak (pula), di atasnya (lagi) awan; gelap gulita yang tindih-bertindih, apabila dia mengeluarkan tangannya, tiadalah dia dapat melihatnya...*" (QS. An-Nur: 40).

Seandainya tuturan berhenti pada "*...atau seperti gelap gulita di lautan yang dalam, yang diliputi oleh ombak*," niscaya maknanya sudah sempurna dan elok. Akan tetapi, rentetan sifat setelah itu dan sikap berlebihan di dalamnya menambahkan nuansa pada makna, yang meningkatkan tingkat kengerian yang kita rasakan dari gambaran ini. Gambaran ini diwarnai oleh *mubalaghah* dengan pewarnaan yang mengangkatnya dalam hal balaghah ke puncak kemukjizatan.

Di antara contoh-contoh lain adalah perkataan Ibn Nubatah as-Sa'di tentang Sayf ad-Dawlah:

لم يبق جودك لي شيئا: أؤمله ❀ تركتني . أصحب الدنيا بلا أمـــل

Kemurahanmu tidak menyisakan untukku sesuatu pun yang kuharapkan,
Engkau telah meninggalkanku, menemani dunia tanpa harapan.

Dan perkataan Ibn ar-Rumi yang berlebihan dalam menggambarkan kekikiran:

لو أن قصرك يا ابن يوسف ممتل ❀ إبر يضيق بها فـــــــناء المنزل

وأتاك يوسف يستعيرك إبـــــرة ❀ ليخيط قد قــــــميصه لم تفعل

Seandainya istanamu, wahai putra Yusuf, penuh
dengan jarum-jarum hingga halaman rumah menjadi sempit,
Lalu Yusuf datang kepadamu untuk meminjam sebatang jarum
untuk menjahit robekan bajunya, niscaya engkau tak akan melakukannya.

Dan perkataannya juga:

فتي على خبزه ونــــــائله ❀ أشـــفق من والد على ولده

رغيفه مــــــنه حين تسأله ❀ مكان روح الجبان من جسده

Seorang pemuda yang terhadap roti dan pemberiannya,
Lebih khawatir daripada seorang ayah terhadap anaknya.

Roti darinya, saat engkau memintanya,
Bagaikan nyawa seorang pengecut dari raganya.

Dan di antaranya adalah perkataan Zuhayr bin Abi Sulma dalam memuji Haram bin Sinan:

يطعنهم ما ارتموا حتى إذا أطعنوا ❁ ضارب حتى إذا ما ضـــــاربوا اعتنقا

Ia menikam mereka selama mereka menyerang, hingga jika mereka telah ditikam,
Ia memukul, hingga jika mereka telah dipukul, ia memeluk.[1]

Zuhayr menjadikan bagi orang yang dipujinya suatu keunggulan dan *mubalaghah* atas musuh-musuhnya dalam setiap keadaan keberanian dan kegagahan.

Dan di antaranya adalah perkataan Abu Firas al-Hamdani yang berbangga diri:

وإنى لـــــــجرار لكل كتيبة ❁ معـــــــودة ألا يخل بها النصر

وإني لنزال بكل مخـــــوفة ❁ كثير إلى نزالـــــها النظر الشزر

فاظمأ حتىترتوى البيض والـقنا ❁ وأسغب حتى يشبع الذئب والنسر

ونحن أناس لا تـــوسط عندنا ❁ لنا الصدر دون العـــالمين أو القبر

Dan sungguh, aku adalah penarik setiap batalion,
Yang terbiasa untuk tidak pernah luput dari kemenangan.

Dan sungguh, aku adalah penakluk setiap tempat yang menakutkan,
Yang banyak orang meliriknya dengan tatapan tajam.

Aku rela haus hingga pedang-pedang dan tombak-tombak terpuaskan,
Dan aku rela lapar hingga serigala dan elang kenyang.

Dan kami adalah kaum yang tidak ada jalan tengah bagi kami,
Bagi kami barisan terdepan di antara seluruh alam, atau kuburan.

Dan di antaranya adalah perkataan al-Mutanabbi yang berbangga diri:

إذا صلت لم أترك مصالا لصائل ❁ وإن قلت لم أترك مقــالا لقائل

Jika aku menyerang, aku tidak menyisakan tempat menyerang bagi penyerang,
Dan jika aku berkata, aku tidak menyisakan ucapan bagi pembicara.

Dan perkataan penyair lain yang memuji keluarga al-Muhallab:

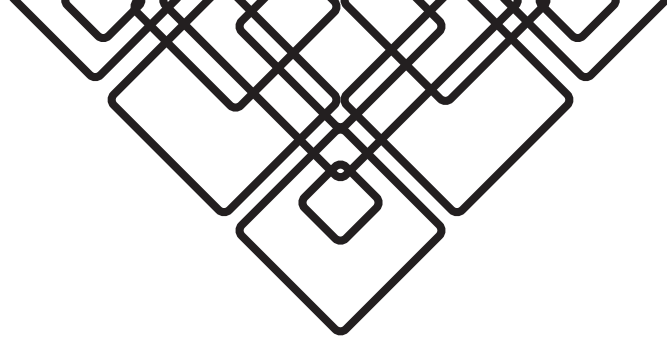
نزلت على آل المهلب شـــــاتيا ❁ بعيدا عن الأوطان في زمن المحل

فما زال بى إكرامهم وافتقادهم ❁ وإحسانهم حتى حسبتــهم أهلي

Aku singgah di sisi keluarga al-Muhallab di musim dingin,
Jauh dari tanah air di masa paceklik.

Maka, kemuliaan, perhatian, dan kebaikan mereka padaku
Terus berlanjut hingga aku mengira mereka adalah keluargaku.

---

1 Ia mendeskripsikan orang yang dipuji bahwa ia melebihi musuh-musuhnya dalam setiap keadaan perang.

AL-IGHRAQ

Telah kami sebutkan sebelumnya bahwa *mubalaghah* yang dapat diterima menurut as-Sakaki terbatas pada *tabligh*, *ighraq*, dan *ghuluw*. Jika sifat yang diklaim itu mungkin terjadi secara akal dan kebiasaan, maka ia adalah *tabligh*. Jika mungkin secara akal namun tidak secara kebiasaan, maka ia adalah *ighraq*. Dan jika mustahil secara akal dan kebiasaan, maka ia adalah *ghuluw*.

Kami juga telah menyebutkan bahwa as-Sakaki mendefinisikan *mubalaghah* yang dapat diterima dengan perkataannya: "Ia adalah klaim bahwa sebuah sifat telah mencapai batas yang mustahil atau sulit dipercaya dalam hal kekuatan atau kelemahannya."

Jika kita merenungkan definisi ini, kita akan mendapati bahwa ia hanya berlaku pada dua jenis *mubalaghah* menurut as-Sakaki, yaitu: *ghuluw* dan *ighraq*. Hal ini karena *ghuluw* adalah yang mustahil secara akal dan kebiasaan, sedangkan *ighraq* adalah yang sulit dipercaya terjadi secara kebiasaan, namun tidak secara akal.

Atas dasar itu, *ighraq* dalam istilah para ahli *Badi'* adalah: sifat yang mungkin terjadi secara akal namun tidak secara kebiasaan. Atau dengan kata lain: ia adalah berlebihan dalam menyifati sesuatu dengan hal yang mungkin secara akal namun sulit dipercaya terjadi secara kebiasaan.

Di antara contohnya adalah perkataan 'Umayr at-Taghlibi yang telah disebutkan sebelumnya:

ونكرم جارنا ما دام فينا ❁ ونتبعه الكرامة حيث مالا

Dan kami muliakan tetangga kami selama ia berada di antara kami,
Dan kami ikuti ia dengan kemuliaan ke mana pun ia berpindah.

Sikap mereka memuliakan tetangga selama masa tinggalnya di antara mereka adalah akhlak mulia yang patut dipuji. Dan memberinya kemurahan hati saat ia pergi, serta menjadikan kemurahan hati ini mengikutinya dan meliputinya di mana pun ia berada dan ke arah mana pun ia berpindah, inilah *ighraq* di sini. Dan ini adalah suatu hal yang mustahil secara kebiasaan, meskipun tidak mustahil secara akal.

Baik *ighraq* maupun *ghuluw* tidak dianggap sebagai keindahan tuturan dan ornamen makna kecuali jika dimasuki oleh atau disandingkan dengan sesuatu yang mendekatkannya pada kebenaran dan penerimaan, seperti "*qad*" untuk kemungkinan, "*law*" dan "*lawla*" untuk kemustahilan, dan "*kada*" untuk kedekatan, serta perangkat-perangkat pendekatan lainnya.

Tidak ada satu pun contoh *ighraq* dan *ghuluw* yang terdapat dalam Al-Qur'an al-Karim maupun dalam tuturan yang fasih, kecuali dengan sesuatu yang mengeluarkannya dari ranah sulit dipercaya dan mustahil, dan memasukkannya ke dalam ranah kemungkinan, seperti: *kada*, *law*, dan apa yang sejenis dengan keduanya.

Di antara contoh hal tersebut dalam *ighraq* adalah firman Allah Ta'ala:

يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ

"*...kilat awan itu hampir-hampir menghilangkan penglihatan.*" (QS. An-Nur: 43). Sebab, tidaklah mustahil secara akal bahwa kilat dapat merenggut penglihatan, namun hal itu mustahil terjadi secara kebiasaan. Yang menambah keindahan aspek *ighraq* di sini adalah pendekatannya pada kebenaran dengan lafal "*yakadu*", dan penyandingan kalimat ini dengannya-lah yang mengalihkannya pada hakikat, sehingga ia berubah dari kemustahilan menjadi kemungkinan.

Di antara dalil-dalil pendekatan jenis *ighraq* dengan lafal "*law*" adalah perkataan Zuhayr:

لو كان يقعد فوق الشمس من كرم ❁ قـــــوم بأولهم مجدهم قعدوا

Seandainya suatu kaum karena kemuliaannya dapat duduk di atas matahari,
Niscaya kaum mereka dengan kemuliaan leluhurnya telah duduk di sana.

Penyandingan kalimat ini dengan kemustahilan duduknya suatu kaum di atas matahari, yang dipahami dari kata "*law*", "adalah yang menampakkan pesona mataharinya dalam ranah *ighraq*," menurut perkataan Ibn Hujjah al-Hamawi.

Di antara yang dijadikan dalil juga untuk jenis *ighraq* dengan lafal "*law*", yang memungkinkan *ighraq* secara akal namun mustahil secara kebiasaan, adalah perkataan seorang penyair:

ولو أن ما بي من جوي وصبابة ❁ علي جمل لم يدخل النار كافر

Seandainya apa yang kurasakan berupa duka dan rindu ini menimpa seekor unta,
Niscaya tidak akan ada seorang kafir pun yang masuk neraka.

Sebelum membahas *ighraq* dalam bait ini, kami sebutkan bahwa di dalamnya terdapat lirikan samar pada firman Allah Ta'ala:

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ

"*Sesungguhnya orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Kami dan menyombongkan diri terhadapnya, sekali-kali tidak akan dibukakan bagi mereka pintu-pintu langit dan tidak (pula) mereka masuk surga, hingga unta masuk ke lubang jarum. Demikianlah Kami memberi pembalasan kepada orang-orang yang berbuat kejahatan.*" (QS. Al-A'raf: 40). Kata *al-jamal* memiliki dua makna: unta jantan dan tali yang tebal. Dan *samm al-khiyat* adalah lubang jarum.

Maknanya di sini adalah bahwa orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Allah dan menyombongkan diri terhadapnya, tidak akan dibukakan bagi mereka pintu-pintu

langit—artinya doa dan amal mereka tidak diterima—dan mereka tidak akan masuk surga hingga unta, dengan salah satu dari dua maknanya di atas, masuk ke dalam lubang jarum. Karena masuknya unta yang dikenal atau tali yang tebal ke dalam lubang jarum yang sempit dan kecil adalah suatu hal yang mustahil, maka demikian pula masuknya para pendusta ayat-ayat Allah ini ke dalam surga adalah suatu hal yang mustahil.

Kepada makna inilah penyair dalam bait sebelumnya melirik. Ia ingin mengatakan: seandainya cinta yang ia rasakan menimpa seekor unta, niscaya unta itu akan menjadi kurus, ringkih, dan lemah hingga memungkinkannya masuk ke dalam lubang jarum. Dan seandainya masuknya unta ke dalam lubang jarum itu terwujud, niscaya tidak akan ada seorang kafir pun yang tersisa di neraka karena telah hilangnya penghalang bagi mereka untuk masuk surga.

Dan masuknya unta ke dalam lubang jarum tidaklah mustahil secara akal, karena kekuasaan (Allah) mampu untuk itu, namun hal itu mustahil secara kebiasaan. Sebab, Allah—Maha Agung kekuasaan-Nya—jika Ia berkehendak, Ia bisa melebarkan lubang jarum hingga unta dapat masuk ke dalamnya. Dan jika Ia berkehendak, Ia bisa menipiskan unta hingga menjadi seperti benang yang halus lalu masuk ke dalam lubang jarum. Dari situ, menjadi jelas bahwa perkara ini tidak mustahil secara akal, namun mustahil secara kebiasaan. Dan ini adalah puncak dari *ighraq*.

Di antara yang mereka jadikan dalil untuk *ighraq* tanpa perangkat pendekatan adalah perkataan Imru' al-Qays dalam mendeskripsikan napas kekasihnya saat bangun tidur:

كأن المدام وصوب الغمام ❁ وريح الخزامى ونشر الـقطر

يعل به برد أنيابها ❁ إذا غرد الطائر المستحر

Seakan-akan anggur, dan curahan awan,
Dan aroma khuzama, dan semerbak gaharu,

Disiramkan pada dinginnya gigi-giginya,
Saat burung berkicau di waktu sahur.[1]

Imru' al-Qays di sini mendeskripsikan wanginya aroma mulut kekasihnya di waktu sahur—saat bau mulut berubah setelah tidur—bahwa ia serupa dengan wanginya aroma yang terpancar dari campuran aroma anggur yang dicampur air murni, *khuzama*, dan kemenyan. Jika ini adalah aroma mulutnya saat ia bangun pagi-pagi, maka bagaimana menurutmu aroma mulutnya di awal-awal malam? *Ighraq* dalam menyerupakan wanginya aroma mulut seorang wanita—saat bau mulut berubah setelah tidur—dengan aroma yang timbul dari campuran aroma anggur yang dicampur air murni dengan aroma *khuzama* dan kemenyan, adalah suatu hal yang tidak mustahil secara akal, namun mustahil secara kebiasaan.

Di antara *ighraq* dalam deskripsi juga—tanpa perangkat pendekatan—adalah perkataan seorang penyair:

1 *Al-Madam*: khamar yang biasa diminum, atau yang telah lama disimpan dalam gentongnya. *Shawb al-ghamam*: hujan dari awan. *Rih al-khuzama*: aroma dari tumbuhan wangi ini. *Nasyr al-quthur* (dengan dhammah pada qaf dan tha'): aroma kayu gaharu yang dibakar sebagai dupa. *Yu'alla bihi bardu anyabiha*: disiramkan pada gigi-gigi depannya yang dingin berulang kali. *Ath-tha'ir al-mustahhir*: burung yang berkicau di waktu sahur.

قد بسمعتم أنينه من بـــعيد ❁ فاطلبو الشخص حيث كان الأنين

Kalian telah mendengar rintihannya dari jauh,
Maka carilah sosoknya di tempat rintihan itu berada.

Mendeskripsikan seseorang bahwa ia tidak terlihat karena begitu kurusnya kecuali melalui rintihan atau keluhannya adalah *ighraq* dalam deskripsi yang mustahil secara kebiasaan, namun tidak mustahil secara akal.

Serupa dengan makna ini adalah perkataan Ibn Hujjah al-Hamawi:

وقد تجاوز جسمي حد كل ضنى ❁ وها أنا اليوم في الأوهام تخييل

Dan tubuhku telah melampaui batas segala kelemahan,
Dan inilah aku hari ini, dalam angan-angan, sebuah khayalan.

Serupa dengannya juga adalah perkataan Syarafuddin 'Umar ibn al-Faridh:

كأنه هلال الشك لولا تأوهى ❁ خفيت فلم تهد العيون لرؤيتي

Seakan-akan ia bulan sabit keraguan, seandainya bukan karena keluhanku,
Niscaya aku tersembunyi, tak terlihat oleh mata yang memandang.

Di antaranya adalah perkataan Shafiuddin al-Hilli dalam mendeskripsikan medan pertempuran:

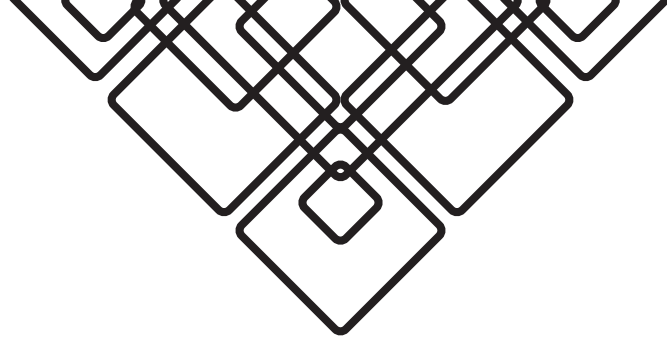
في معترك لا تثير الخيل عثيره ❁ مما تروي المواضي تــربه بدم

Di medan pertempuran, kuda-kuda tidak menerbangkan debunya,
Karena pedang-pedang tajam telah membasahi tanahnya dengan darah.

Mendeskripsikan tempat di mana para ksatria bertempur bahwa kuda-kuda yang mereka tunggangi dan yang berlari ke sana kemari tidak menerbangkan debu di atasnya karena begitu banyaknya darah yang telah ditumpahkan oleh pedang-pedang tajam yang membasahi tanah medan pertempuran—saya katakan, deskripsi ini mengandung *ighraq* yang sangat kuat. Sebab, tidak lazim terjadi bahwa tanah sebuah medan pertempuran basah oleh darah hingga sedemikian rupa, namun hal itu bukanlah suatu hal yang mustahil secara akal.

Dari semua yang telah dikemukakan, menjadi jelas bahwa *ighraq*—yaitu deskripsi yang mungkin terjadi secara akal namun tidak secara kebiasaan—terbagi menjadi dua jenis: *ighraq* dalam deskripsi yang dimasuki oleh perangkat yang mendekatkannya pada kebenaran dan penerimaan, dan *ighraq* dalam deskripsi yang terlepas dari perangkat-perangkat pendekatan.

Tidak diragukan lagi bahwa perbandingan antara kedua jenis ini, berdasarkan dalil-dalil sebelumnya, menunjukkan bahwa *ighraq* yang disandingkan dengan perangkat pendekatan lebih elok dalam hal kejelasan makna dan dalam memberikan tambahan makna yang memberinya pesona dan penerimaan.

Akan tetapi, terlepas dari segalanya, *ighraq* dengan kedua jenisnya tetap menjadi sebuah seni yang berdiri sendiri dari seni-seni *Badi*' makna.

AL-GHULUW

G*huluw* dalam asal peletakan bahasanya berarti melampaui batas dan ukuran dalam segala hal, serta berlebihan di dalamnya. Ia berasal dari kata *al-mughalah*, dan dari *ghalwah as-sahm* (dengan fathah pada huruf *ghin* dan sukun pada huruf *lam*), yaitu jangkauan lemparan anak panah. Dikatakan: "*Ghalaytu fulanan mughalatan wa ghila'an*" (dengan kasrah pada huruf *ghin*), jika kalian berdua menguji siapa di antara kalian yang jangkauan anak panahnya lebih jauh.

Kita telah mengetahui dari pembahasan sebelumnya bahwa *mubalaghah* dalam arti *tabligh* adalah kemungkinan terjadinya deskripsi yang diklaim secara akal dan kebiasaan, dan bahwa *ighraq* adalah kemungkinan terjadinya deskripsi yang diklaim secara akal namun tidak secara kebiasaan.

Adapun *ghuluw* dalam istilah para ahli *Badi*' adalah: kemustahilan terjadinya deskripsi yang diklaim secara akal dan kebiasaan. Atas dasar ini, jika *ighraq* berada di atas *mubalaghah* dalam arti *tabligh* dari segi melampaui batas dan berlebihan dalam sifat yang diklaim, maka *ghuluw* berada di atas *mubalaghah* dan *ighraq* dari aspek ini.

Barangkali, Ibn Rasyiq al-Qayrawani[1] adalah salah satu orang pertama yang memperluas pembahasan tentang *ghuluw*. Ia menanganinya dalam kitabnya, *al-'Umdah*, dari berbagai aspek, di mana ia menyentuh beberapa pandangan para pendahulu dan orang-orang sezamannya, serta mengomentarinya dengan pandangan dan gagasan pribadinya.

Pertama, ia menentang orang yang berpendapat bahwa keutamaan seorang penyair terletak pada pengetahuannya tentang berbagai bentuk *ighraq* dan *ghuluw*. Ia tidak melihat hal itu kecuali sebagai kemustahilan karena bertentangan dengan kenyataan dan keluar dari apa yang wajar dan lazim.

Ia sependapat dengan para ahli yang cerdik yang berkata: "Sebaik-baik tuturan adalah hakikat. Jika tidak ada, maka apa yang mendekatinya dan selaras dengannya." Al-Mubarrad melantunkan perkataan al-A'sya:

فلو أن ما أبقين منى معلقا ۞ بعود ثمام ما تأود عـــودها

Seandainya sisa-sisa diriku digantungkan
Pada sebatang ranting tsumam, niscaya ranting itu tak akan melengkung.

---

1 Lihat bab *al-Ghuluw* dalam *Kitab al-'Umdah* karya Ibn Rasyiq, jilid 2, hlm. 57-62.

Lalu ia berkata: "Ini berlebihan. Dan syair terbaik adalah yang di dalamnya si pengucap mendekati (kebenaran) ketika ia membuat perumpamaan, dan yang lebih baik darinya adalah yang ia tepat mengenai hakikatnya."

Tuturan yang paling benar menurut Ibn Rasyiq adalah yang didukung oleh dalil dan dibuktikan oleh saksi dari Kitab Allah. Ia mengaitkan *ghuluw* di dalamnya dengan keluar dari kebenaran. Allah—Maha Agung Zat yang Berfirman—berfirman:

قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ

"*Wahai Ahli Kitab, janganlah kamu melampaui batas dalam agamamu dengan tidak benar...*" (QS. Al-Ma'idah: 77).

Ia juga menyajikan definisi Qudamah tentang *ghuluw*, yaitu: "melampaui dalam menyifati sesuatu dari apa yang seharusnya, namun tidak keluar dari tabiatnya." Atas dasar inilah para ahli tafsir menafsirkan firman Allah Ta'ala:

وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ

"*...dan (ketika) hati telah sampai di kerongkongan...*" (QS. Al-Ahzab: 10), artinya: hampir sampai. ... Demikian pula, ia mengutip pandangan al-Qadhi al-Jurjani[1] tentang *al-ifrath* (berlebihan), yang ringkasannya adalah bahwa *ifrath* merupakan mazhab umum di kalangan penyair modern dan juga ada pada para penyair kuno. Pandangan orang-orang tentangnya berbeda-beda: ada yang menganggapnya baik dan menerimanya, dan ada yang menganggapnya buruk dan menolaknya. Ia juga memiliki batasan-batasan yang jika seorang penyair berhenti padanya dan tidak melampaui batas dalam deskripsi, ia akan selamat. Dan kapan pun ia melampauinya, cakrawalanya akan meluas dan keadaannya akan membawanya pada kemustahilan (*al-ihalah*). Dan sesungguhnya, kemustahilan adalah hasil dari berlebihan dan cabang dari *ighraq*.

Al-Hatimi[2] memiliki pandangan tentang *ghuluw* yang disebutkan oleh Ibn Rasyiq, yaitu: "Saya mendapati para ulama ahli syair mencela bait-bait *ghuluw* dan *ighraq* pada seorang penyair, dan mereka berbeda pendapat dalam menganggapnya indah atau buruk. Sebagian dari mereka mengaguminya, dan itu sesuai dengan apa yang cocok dengan tabiat dan pilihannya. Ia melihat bahwa hal itu termasuk kreativitas penyair yang mengharuskannya mendapat keutamaan. Mereka berkata: 'Syair terbaik adalah yang paling bohong,' dan bahwa *ghuluw* itu dimaksudkan untuk *mubalaghah* dan *ifrath*. Mereka berkata: 'Jika seorang penyair mendatangkan *ghuluw* yang keluar dari yang ada dan masuk ke dalam ranah yang tiada, maka ia hanya bermaksud dengannya sebuah perumpamaan dan pencapaian puncak dalam deskripsi.' Mereka berargumen dengan perkataan an-Nabighah ketika ditanya: 'Siapakah penyair terbaik?' Ia menjawab: 'Orang yang kebohongannya dianggap baik dan yang buruknya ditertawakan.' Sebagian kalangan

---

1 Dia adalah Abu al-Hasan 'Ali bin 'Abd al-'Aziz, yang terkenal dengan sebutan al-Qadhi al-Jurjani, wafat pada tahun 366 H, dan penulis kitab *al-Wasathah baina al-Mutanabbi wa Khushumih* (Mediasi antara al-Mutanabbi dan Lawan-lawannya).

2 Dia adalah Abu 'Ali Muhammad bin al-Hasan al-Hatimi. Seorang penulis, penyair, dan kritikus. Ia memiliki beberapa kitab dalam bidang kritik, sastra, linguistik, dan biografi. Wafat pada tahun 388 H.

telah mencela mazhab ini karena bertentangan dengan kenyataan, dan bahwa ia tidak benar jika direnungkan dan dipikirkan."

Ibn Rasyiq mengomentari klaim para penutur bahwa Abu Tammam-lah yang memperluas ranah *ghuluw* dan kemudian diikuti oleh orang-orang setelahnya, ia berkata: "Dan di manakah Abu Tammam dibandingkan dengan apa yang kita hadapi sekarang? Jika engkau beralih ke Abu ath-Thayyib—al-Mutanabbi—engkau akan beralih kepada orang yang paling banyak melakukan *ghuluw*, dan yang paling jauh ambisinya di dalamnya. Hingga seandainya ia mampu, ia tidak akan membiarkan satu bait pun kosong darinya. Dan hingga keadaannya mencapai sesuatu yang sebenarnya tidak ia butuhkan dan ia memiliki kelonggaran pada hal lain, seperti perkataannya:

فلو أن ما أبقين منى معلقا ❀ بعود ثمام ما تأود عــــودها

Mereka menghirup dari mulutku hirupan-hirupan,
Yang di dalamnya lebih manis daripada tauhid.

Meskipun ia memiliki penafsiran dan jalan keluar untuk ini, yang menjadikannya menganggap tauhid sebagai puncak perumpamaan dalam kemanisan di mulutnya.[1]

Setelah kutipan-kutipan dari *Kitab al-'Umdah* karya Ibn Rasyiq ini, di mana ia membahas *ghuluw* dari beberapa aspek, kami sebutkan bahwa para ahli *Badi'* membagi *ghuluw* menjadi dua bagian: yang dapat diterima (*maqbul*) dan yang tidak dapat diterima (*ghayr maqbul*).

1. **Ghuluw yang Baik dan Dapat Diterima** menurut mereka adalah yang dimasuki oleh atau disandingkan dengan salah satu perangkat yang mendekatkannya pada kebenaran dan penerimaan, seperti: "*qad*" untuk kemungkinan, "*law*" dan "*lawla*" untuk kemustahilan, "*ka'anna*" untuk perumpamaan, dan "*yakadu*" untuk kedekatan, serta perangkat-perangkat sejenisnya. Di antara contoh *ghuluw* yang baik dan dapat diterima karena disandingkan dengan salah satu perangkat pendekatan adalah firman Allah Ta'ala:

   يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ

   "...*yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api.*" (QS. An-Nur: 35). Sebab, minyak yang menerangi tanpa disentuh api adalah mustahil secara akal. Akan tetapi, lafal "*yakadu*" mendekatkannya sehingga menjadi dapat diterima. Oleh karena itu, seorang penggubah *ghuluw* harus menuangkannya dalam cetakan-cetakan imajinasi yang indah, yang mendorong akal untuk menerimanya pada pandangan pertama.

   Di antara contoh *ghuluw* juga adalah perkataan al-Ma'arri:

   تكاد قسيه من غــــير رام ❀ تمكن من قلوبــــــهم النبالا

   تكاد بسيوفه من غــــير بسل ❀ بعود ثمام ما تأود عــــودها

   Busur-busurnya, tanpa pemanah, hampir saja
   Melesatkan anak-anak panah ke hati mereka.

1 *Kitab al-'Umdah*, jilid 2, hlm. 57–62.

Pedang-pedangnya, tanpa dihunus, hampir saja
Meluncur ke leher-leher mereka.

Busur yang melesatkan anak panahnya ke hati tanpa pemanah, dan pedang yang meluncur ke leher lalu menebasnya tanpa dihunus dari sarungnya, adalah dua hal yang mustahil secara akal dan kebiasaan. Akan tetapi, yang memperindah *ghuluw* ini dan menjadikannya dapat diterima adalah penyisipan lafal ”*takadu*” (hampir), yang menjadikan apa yang setelahnya menjadi dekat untuk terjadi, bukan benar-benar terjadi sebagaimana keadaannya sebelum penyisipan tersebut.

Dengan cara inilah dapat ditafsirkan *ghuluw* yang baik dan dapat diterima yang dimasuki oleh ”*yakadu*” pada perkataan Ibn Hamdis yang mendeskripsikan seekor kuda:

ويكاد يخرج بسرعة من ظله ❁ لو كان يرغب في فراق رفيق

Dan ia hampir saja keluar dari bayangannya karena kecepatannya,
Seandainya ia ingin berpisah dari temannya.

Dan perkataan al-Farazdaq tentang ’Ali bin al-Husain bin ’Ali bin Abi Thalib, *karramallahu wajhah*:

يكاد يمسكه عرفان راحته ❁ ركن الحطيم إذ ما جاء يستلم

Hampir saja rukun Hajar Aswad menahannya karena mengenali telapak tangannya,
Ketika ia datang untuk mengusapnya.

Dan perkataan Abu Shakhr:

تكاد يدي تندى إذا ما لمستها ❁ وينبت في أطرافها الورق النضر

Hampir saja tanganku basah ketika aku menyentuhnya,
Dan di ujung-ujungnya tumbuh daun-daun yang segar.

Di antara *ghuluw* yang baik dan dapat diterima karena masuknya perangkat kemustahilan ”*law*” padanya adalah perkataan al-Buhturi dalam memuji Khalifah al-Mutawakkil:

ولو أن مشتاقا تكلف فوق ما ❁ في وسعه لسعى إليه المنبر

Seandainya seorang yang rindu memaksakan diri di luar kemampuannya,
Niscaya mimbar akan berjalan menemuinya.

Berjalannya mimbar menuju khalifah yang dipuji sebagai ungkapan kerinduannya ketika ia menaikinya untuk berkhotbah di hadapan orang-orang adalah *ghuluw* yang berlebihan. Yang mendekatkannya pada kebenaran dan penerimaan adalah lafal ”*law*”.

Dari jenis *ghuluw* yang dapat diterima ini adalah perkataan Abu ath-Thayyib tentang orang yang dipujinya:

لو تعقل الشجر التي قابلتها ❁ مدت محييه إليك الأغصنا

Seandainya pepohonan yang engkau temui dapat berpikir,
Niscaya dahan-dahannya akan membungkuk memberi hormat padamu.

Membungkuknya dahan-dahan pohon sebagai penghormatan kepada orang yang dipuji saat ia melewatinya adalah suatu hal yang mustahil karena kemustahilannya secara

akal dan kebiasaan. Akan tetapi, yang memperindah *ghuluw* ini dan menjadikannya dapat diterima adalah masuknya "*law*", yang menunjukkan kemustahilan terjadinya hal mustahil ini karena kemustahilan pepohonan untuk dapat berpikir.

Dan al-Mutanabbi, sebagaimana dikatakan oleh Ibn Rasyiq, adalah salah satu penyair yang paling gemar melakukan *ghuluw* dan yang paling jauh ambisinya di dalamnya. Hingga seandainya ia mampu, ia tidak akan membiarkan satu bait pun kosong darinya. Di antara *ghuluw* yang dapat diterima yang ia hasilkan karena masuknya "*law*" padanya adalah perkataannya saat menyapa reruntuhan:

لو كنت تنطق قلت معتذرا ❁ بي غير ما بك أيها الـــــرجل

Seandainya engkau bisa berbicara, engkau akan berkata meminta maaf:
"Apa yang menimpaku berbeda dengan apa yang menimpamu, wahai kawan."

Dan perkataannya dengan bangga:

ولو برز الـــــزمان إلى شخصا ❁ لخضب شعر مفرقة حسامي

Seandainya zaman menjelma menjadi seseorang di hadapanku,
Niscaya pedangku akan mewarnai rambut di belahan kepalanya.[1]

Dan perkataannya tentang kabilah orang yang dipujinya:

ولو يممتهم في الحشر تجدو ❁ لأعطوك الذي صلوا وصاموا

Seandainya engkau mendatangi mereka di hari kiamat untuk meminta,
Niscaya mereka akan memberimu (pahala) shalat dan puasa mereka.[2]

Di antara *ghuluw* yang dapat diterima, di mana perangkat pendekatan yang digunakan adalah "*lawla*", adalah perkataan Abu al-'Ala' al-Ma'arri yang mendeskripsikan pedang orang yang dipujinya:

يذيب الرعب منه كل عضب ❁ لولا الغمد يمسكه لســـــالا

Rasa takut darinya meluluhkan setiap pedang tajam,
Seandainya bukan karena sarung yang menahannya, niscaya ia telah meleleh.[3]

Maknanya di sini, pertama, adalah bahwa pedangmu, wahai yang dipuji, disegani oleh pedang-pedang lain dan membuat mereka merasa takut dan gentar, sebagaimana para ksatria segan padamu dan merasa takut dan gentar darimu. Dan hal terburuk yang dapat menimpa sebuah pedang adalah besinya meleleh. Seandainya bukan karena sarung yang menahannya, niscaya kelelehannya akan tampak.

Maka, melelehnya setiap pedang hingga luluh di dalam sarungnya karena rasa takut pada pedang orang yang dipuji adalah suatu hal yang mustahil secara akal dan kebiasaan. Akan tetapi, campur tangan "*lawla*", yang menunjukkan kemustahilan

1 *Al-Mafriq*: belahan tengah kepala. *Al-Husam*: pedang yang tajam. Ia berkata: Sesungguhnya zaman, yang merupakan tempat malapetaka dan bencana, seandainya ia menjelma menjadi seseorang lalu muncul di hadapanku untuk melawanku, niscaya pedangku akan mewarnai rambut di belahan kepalanya.

2 *Yamamtahum*: engkau mendatangi mereka. *Tadjdu*: engkau meminta pemberian dan anugerah mereka. Ia berkata: Sesungguhnya anak-anak kabilah orang yang dipuji, karena kedermawanan dan kemurahan hati mereka, tidak akan menolak seorang peminta pun, bahkan seandainya seorang peminta mendatangi mereka di hari kiamat, niscaya mereka akan memberinya (pahala) shalat dan puasa mereka.

3 *Al-'Adhb*: pedang.

melelehnya pedang yang luluh ini karena adanya sarung yang menahannya dari kelelehan, telah menjadikan *ghuluw* yang sangat berlebihan dalam makna ini dapat diterima.

2. **Ghuluw yang Tidak Dapat Diterima** terwujud dalam makna yang mustahil secara akal dan kebiasaan, serta terlepas dari perangkat-perangkat pendekatan yang mendekatkannya pada kebenaran dan penerimaan. Di antara contohnya adalah perkataan al-Mutanabbi saat memuji:

فتي ألف جزء رأيه في زمانه ۞ أقل جزيء بعضه الرأي أجمع

Seorang pemuda yang seribu bagian pendapatnya di masanya,
Bagian terkecilnya, sebagiannya, adalah seluruh pendapat (manusia).[1]

Meskipun terdapat beberapa kerumitan dalam bait ini yang timbul dari penyusunan kata yang maju-mundur (*taqdim wa ta'khir*) yang dituntut oleh metrum, al-Mutanabbi ingin mengatakan: bahwa orang yang dipuji ini adalah seorang pemuda yang pendapatnya mengenai keadaan zamannya setara dengan seribu bagian. Dan bagian terkecil dari bagian-bagian ini, sebagiannya setara dengan seluruh pendapat yang dimiliki oleh semua manusia.

Adanya seorang manusia yang pendapatnya seperti yang digambarkan ini adalah mustahil secara akal dan kebiasaan. Ini adalah *ghuluw* yang hambar, yang tidak mengundang kekaguman, melainkan keheranan!

Di antaranya juga, saat memuji:

ونفس دون مطلبها الثريا ۞ وكف دونها فيض البحار

Dan jiwa yang di bawah tujuannya ada bintang Pleiades,
Dan telapak tangan yang di bawahnya ada limpahan lautan.

Dan di antaranya adalah perkataan Abu Nuwas dalam mendeskripsikan khamar:

فلما شربناها ودب دبيبها ۞ إلى موضع الأسرار قلت: لها قفى

مخافة أن يسطو على شعاعها ۞ فيطلع ندماني على سري الخفي

Ketika kami meminumnya dan ia mulai merayap,
Ke tempat rahasia-rahasia, aku berkata padanya: "Berhentilah!"

Karena takut cahayanya akan menguasaiku,
Lalu teman minumku melihat rahasiaku yang tersembunyi.

Kekuasaan cahaya khamar atas dirinya, sehingga tubuhnya menjadi transparan dan teman minumnya dapat melihat apa yang ada di dalam batinnya, adalah tidak mungkin secara akal maupun kebiasaan. Ini adalah *ghuluw* yang berlebihan.

Tingkatan penerimaan dalam *ghuluw* bervariasi hingga pada batas yang dapat membawa pengucapnya pada kekafiran. Di antaranya adalah perkataan Abu Nuwas saat memuji:

---

1 Susunan bait ini adalah sebagai berikut: Seorang pemuda yang pendapatnya di masanya (setara dengan) seribu bagian, bagian terkecil dari bagian-bagian ini, sebagiannya, adalah seluruh pendapat yang ada di tangan manusia.

وأخفت أهل الشرك حتى أنه ۞ لتخافك النطف التي لم تـخلق

Dan engkau telah menakuti kaum musyrik hingga sesungguhnya,
Nutfah-nutfah yang belum tercipta pun takut padamu.

Ini, sebagaimana tidak diragukan lagi, adalah suatu hal yang mustahil, karena adanya suatu sifat yang ada—yaitu rasa takut—pada sesuatu yang tiada—yaitu nutfah-nutfah yang belum tercipta—adalah tidak mungkin secara akal maupun kebiasaan.

Di antaranya adalah perkataan Ibn Hani' al-Andalusi pada bait pembuka sebuah kasidah yang ia gunakan untuk memuji al-Mu'izz li-Dinillah al-Fathimi:

ما شئت لا ما شاءت الاقدار ۞ فاحكم فأنت الواحد القــهار

Apa yang engkau kehendaki, bukan apa yang dikehendaki takdir,
Maka putuskanlah, karena engkaulah Yang Maha Esa dan Maha Perkasa.

Mengklaim bahwa kehendak al-Mu'izz berada di atas kehendak takdir dan bahwa dialah Yang Maha Esa dan Maha Perkasa adalah *ghuluw* yang mengesankan kekafiran.

Di antaranya adalah perkataan al-Mutanabbi dalam memuji Sayf ad-Dawlah:

تجاوزت مقدار الشجاعة والنهى ۞ إلى قول قوم أنت بالغيب عالم

Engkau telah melampaui batas keberanian dan kecerdasan,
Hingga suatu kaum berkata: "Engkau mengetahui yang gaib."

Pengetahuan tentang yang gaib adalah sesuatu yang Allah khususkan bagi diri-Nya. Maka, mengklaim bahwa seorang manusia, siapa pun dia, mengetahui yang gaib adalah *ghuluw* yang berlebihan yang dapat membawa pengucapnya pada kekafiran.

AL-IGHAL

Al-Ighal adalah sejenis *mubalaghah*, namun ia khusus terdapat pada rima (*qawafi*) dan tidak melampauinya. *Ighal* berasal dari kata *al-ib'ad* (menjauhkan). Dikatakan: "*Awghala fi al-ardh*" (ia telah menjauh di bumi) jika ia telah pergi jauh di dalamnya. Dikatakan juga bahwa ia adalah kecepatan masuk ke dalam sesuatu. Dikatakan: "*Awghala fi al-amr*" (ia masuk ke dalam urusan itu) jika ia masuk ke dalamnya dengan cepat.

Berdasarkan pendapat pertama, seakan-akan penyair telah pergi jauh dalam *mubalaghah* dan menempuhnya sepenuhnya. Berdasarkan pendapat kedua, seakan-akan ia mempercepat masuknya ke dalam *mubalaghah* dengan menyegerakan rimanya.

Al-Ighal, yang merupakan sejenis *mubalaghah* yang terbatas pada rima, berarti bahwa ketika seorang penyair sampai di akhir bait, ia mengeluarkan sebuah rima yang dengannya ia menginginkan makna tambahan. Seakan-akan ia telah melampaui batas makna yang sedang ia bahas, dan mencapai tujuannya di dalamnya dengan suatu tambahan di luar batas.

Jenis *mubalaghah* ini termasuk yang dirinci oleh Qudamah bin Ja'far. Ia mendefinisikannya dengan berkata: "Ia adalah ketika seorang penyair menyempurnakan makna baitnya sepenuhnya sebelum ia sampai pada rimanya. Lalu, ketika ia ingin mendatangkan rima tersebut agar tuturannya menjadi syair, ia memberikan dengan rima itu sebuah makna tambahan di atas makna bait."[1]

Abu Hilal al-'Askari mendefinisikan *al-ighal* dengan berkata: "Ia adalah menyempurnakan makna tuturan sebelum mencapai akhir segmennya, kemudian mendatangkan segmen akhir tersebut lalu menambahkan makna lain yang menambah kejelasan, penjelasan, dan penegasan yang indah."[2]

Al-Asma'i ditanya: "Siapakah penyair terbaik?" Ia menjawab: "Orang yang menjadikan makna yang remeh menjadi besar dengan lafalnya, atau mendatangi makna yang besar lalu menjadikannya remeh, atau tuturannya selesai sebelum rima, lalu ketika ia membutuhkannya, ia memberikan makna [tambahan] dengannya." Ia ditanya: "Seperti siapa?" Ia menjawab: "Seperti al-A'sya ketika ia berkata:

كناطح صـــخرة يوما ليوهنها ❀ فلم يضرها وأوهى قرنه الوعل

---

1 *Khizanat al-Adab* karya Ibn Hujjah al-Hamawi, hlm. 234.

2 *Kitab ash-Shina'atayn*, hlm. 380.

Bagaikan yang menanduk batu suatu hari untuk meretakkannya,
Namun tak melukainya, dan tanduk kambing gunung itu yang patah.”[1]

Perumpamaan telah sempurna dengan perkataannya: “*wa awha qarnahu*” (dan tanduknya patah). Lalu, ketika ia membutuhkan rima, ia berkata “*al-wa’l*” (kambing gunung). Ia ditanya: “Dan bagaimana kambing gunung menjadi lebih unggul dari semua yang menanduk?” Ia menjawab: “Karena ia turun dari puncak gunung dengan tanduknya, dan itu tidak melukainya.”

Kemudian ia ditanya: “Seperti siapa lagi?” Ia menjawab: “Seperti Dzu ar-Rummah dengan perkataannya:

قف العيس فى أطلال مية واسـأل ❁ رسـوما كأخلاق الرداء المسلسل

أظن الذي يجدي عليك سـؤالها ❁ ودمـوعا كتبديد الجمان المفصل

Hentikanlah unta di reruntuhan Mayyah dan tanyailah
Jejak-jejak yang laksana kain usang yang compang-camping.

Kukira yang akan bermanfaat bagimu adalah pertanyaanmu padanya,
Dan air mata yang laksana butiran perak yang terurai.”[2]

Pada bait pertama, penyair telah menyempurnakan tuturannya dengan perkataannya “*ka-akhlaq ar-rida’* ” (laksana kain usang). Kemudian ia membutuhkan rima, lalu berkata ”*al-musalsal*” (yang compang-camping), dan dengan itu ia menambahkan sesuatu pada makna.

Pada bait kedua, tuturannya telah sempurna dengan perkataannya “*ka-tabdid al-juman*” (laksana butiran perak yang terurai). Kemudian ia membutuhkan rima, lalu mendatangkan apa yang memberikan makna tambahan, yaitu “*al-mufashshal*”.[3]

Dikatakan bahwa Imru’ al-Qays adalah orang pertama yang merintis makna ini, yaitu *al-ighal*. Hal itu terdapat dalam perkataannya saat mendeskripsikan seekor kuda:

إذا ما جري شأوين وابتل عطفه ❁ تقول هزيز الـريح مرت بأثأب

Jika ia telah berlari dua putaran dan sisinya telah basah,
Engkau akan berkata: “Desau angin telah melewati pohon atsab.”[4]

Maknanya di sini adalah bahwa jika kuda itu berlari dua putaran dan sisinya basah oleh keringat, engkau akan mendengar darinya suara dan derap seperti derap angin ketika melewati pohon *atsab*. Penyair di sini berlebihan dalam mendeskripsikan kuda dan menjadikannya dalam keadaan seperti ini setelah ia berlari dua putaran dan sisinya basah oleh keringat. Makna telah sempurna dengan perkataannya “*marrat*” (ia melewati). Kemudian, ia menambahkan *ighal* pada sifatnya dengan menyebutkan pohon *atsab*, yang di sela-sela dahannya, angin memiliki desau yang hebat dan suara yang kuat.

---

1 *Al-Wa’l* (dengan kasrah pada ’ayn): domba jantan gunung.

2 *Akhlaq*: jamak dari *khalaq* (dengan fathah pada kha’ dan lam): kain yang usang. *Al-Musalsal*: yang compang-camping. *Dumu’an ka-tabdid al-juman al-mufashshal*: air mata yang terurai dan berjatuhan seperti terurainya kalung perak yang *mufashshal*, yaitu yang di dalamnya disisipkan manik-manik di antara setiap dua butir perak.

3 *Kitab al-’Umdah*, jilid 2, hlm. 54.

4 *Al-Atsab*: sejenis pohon seperti *al-atsl* di mana suara dan desau angin menjadi kuat. *Al-’athf* (dengan kasrah pada ’ayn): sisi/samping.

Atas dasar ini, jika lafal "*atsab*" didatangkan oleh tuntutan rima agar tuturannya menjadi syair, maka pada saat yang sama ia memberikan makna tambahan, yaitu hiperbola dalam kekuatan desau kuda dengan menyerupakannya dengan desau angin yang terpancar dari benturannya dengan dahan-dahan pohon ini saat melewatinya.

Di antara contoh *ighal* adalah perkataan Imru' al-Qays juga:

كأن عيون الوحش حول خبائنا ❁ وأرحلنا الجزع الذي لـم يثقب

Seakan-akan mata-mata hewan liar di sekitar kemah dan pelana kami,
Adalah manik-manik jaz' yang belum dilubangi.

Di sini, penyair menyerupakan mata-mata hewan liar, karena adanya warna hitam dan putih di dalamnya, dengan *jaz'*, yaitu manik-manik hitam yang bercampur putih. Dan karena mata hewan liar tidak memiliki lubang, maka ia lebih mirip dengan manik-manik yang belum dilubangi. Makna perumpamaan telah sempurna dengan perkataannya "*al-jaz'a*". Dan perkataannya "*alladzi lam yutsaqqab*" (yang belum dilubangi) adalah *ighal* dalam perumpamaan yang melengkapi bait dengan rima dan memberikan makna tambahan, yaitu penegasan perumpamaan, karena mata hewan liar tidak berlubang. Dan tidak tersembunyi keindahan yang terkandung dalam tambahan ini.

Di antara *ighal* dalam perumpamaan juga adalah perkataan Zuhayr:

كأن فتات العهن فى كل منزل ❁ نزلن به حب الفـــــنا لم يحطم

Seakan-akan serpihan wol berwarna di setiap tempat singgah
Yang mereka tempati, adalah biji fana yang belum dihancurkan.[1]

Makna yang diungkapkan oleh Zuhayr telah selesai pada perkataannya "*hubb al-fana*". Dan tambahan makna terdapat pada perkataannya: "*lam yuhttham*". Zuhayr menyerupakan apa yang hancur dan berjatuhan dari wol atau benang berwarna dengan biji *fana* yang berwarna merah. Ketika ia berkata setelah menyempurnakan baitnya: "*lam yuhttham*" (belum dihancurkan), ia ingin agar biji *fana* itu utuh, karena jika pecah, akan tampak warna selain merah. Bait ini serupa dengan bait Imru' al-Qays sebelumnya dari segi bahwa *ighal* di dalamnya melengkapi bait dengan rima dan memberikan makna tambahan pada objek yang diserupakan (*musyabbah bih*).

Di antara *ighal* yang elok menurut kesepakatan para ahli *Badi'* adalah perkataan al-Khansa' tentang saudaranya, Shakhr:

وأن صخرا لتأتم الهداة به ❁ كأنه علم في رأســه نار

Dan sesungguhnya Shakhr, para penunjuk jalan menjadikannya panutan,
Seakan-akan ia adalah panji yang di puncaknya ada api.

Makna kalimat dalam bait ini telah lengkap tanpa rima, dan keberadaan rima adalah tambahan yang sebelumnya tidak ada. Al-Khansa' tidak rela saudaranya hanya dijadikan panutan oleh orang-orang bodoh, hingga ia menjadikannya panutan bagi para pemimpin. Dan ia tidak rela menyerupakannya hanya dengan panji—yaitu gunung tinggi yang

1 *Al-'Ihn* (dengan kasrah pada 'ayn dan sukun pada ha'): wol yang diwarnai dengan warna apa pun. *Futat al-'ihn*: serpihan wol berwarna yang berjatuhan. *Al-Fana*: sejenis pohon yang buahnya berupa biji merah. Al-Farra' berkata: ia adalah anggur serigala.

dikenal sebagai penunjuk jalan—hingga ia meletakkan api di puncaknya. *Ighal* yang indah ini menyempurnakan makna objek yang diserupakan dan melengkapi bait dengan rima.

Di antara *ighal* yang indah dari para penyair modern adalah perkataan Marwan bin Abi Hafshah:

همو القوم : إن قالوا أصابوا، وإن دعوا ❁ أجابوا، وإن أعطو أطابـــــوا وأجزلوا

Merekalah kaum itu: jika berkata, mereka benar; jika dipanggil, mereka menjawab;
Dan jika memberi, mereka memberi yang terbaik dan yang terbanyak.

Perkataannya "*wa ajzalu*" (dan yang terbanyak) adalah *ighal* yang berada di puncak keindahan.

Al-Ighal tidak terbatas pada syair, melainkan dapat terjadi baik dalam syair maupun prosa. Kehadirannya dalam prosa berirama (*natsr masju*') lebih banyak, yaitu untuk menyempurnakan jeda-jeda (*fawashil*) dan menambah makna. Di antara contohnya adalah firman Allah Ta'ala:

وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَٰسِقُونَ • أَفَحُكْمَ الْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ

"*...dan sesungguhnya kebanyakan di antara manusia benar-benar orang-orang yang fasik. Apakah hukum Jahiliyah yang mereka kehendaki, dan (hukum) siapakah yang lebih baik daripada (hukum) Allah bagi orang-orang yang yakin?*" (QS. Al-Ma'idah: 49-50). Tuturan telah sempurna dengan firman-Nya: "*...dan (hukum) siapakah yang lebih baik daripada (hukum) Allah...*". Kemudian, tuturan memerlukan sebuah jeda yang sesuai dengan klausa atau jeda pertama. Ketika Ia mendatangkannya, yaitu "*li-qawmin yuqinun*" (bagi orang-orang yang yakin), Ia memberikan dengannya sebuah makna tambahan. Hal itu karena tidak ada yang mengetahui bahwa hukum Allah lebih baik dari semua hukum kecuali orang yang yakin bahwa Dia—Subhanahu—Maha Bijaksana lagi Maha Adil.

Contoh serupa adalah firman Allah Ta'ala:

فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۖ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ • إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ

"*Maka bertawakallah kepada Allah; sesungguhnya kamu berada di atas kebenaran yang nyata. Sesungguhnya kamu tidak dapat menjadikan orang-orang yang mati mendengar dan (tidak pula) menjadikan orang-orang yang tuli mendengar panggilan, apabila mereka telah berpaling membelakang.*" (QS. An-Naml: 79-80). Makna telah sempurna dengan firman-Nya: "*...dan (tidak pula) menjadikan orang-orang yang tuli mendengar panggilan...*". Kemudian, datanglah setelah itu "*idza wallaw mudbirin*" (apabila mereka telah berpaling membelakang) untuk menyempurnakan tuturan dengan jeda dan untuk memberikan makna tambahan, yaitu hiperbola dalam penolakan orang-orang kafir yang diserupakan dengan orang mati karena tidak mengambil manfaat dari dalil-dalil.

Al-Ighal yang benar-benar dianggap sebagai *Badi*' adalah yang dipanggil oleh makna dan dituntut oleh tuturan; sebagai penyempurna syair dengan rima dan *saj*' dengan jeda. Setiap *ighal* yang dipaksakan oleh seorang penyair atau penulis prosa bukanlah termasuk dalam ornamen makna.

AT-TATMIM

Orang pertama yang menyebutkan *at-tatmim* dan menganggapnya sebagai salah satu keindahan tuturan adalah 'Abdullah bin al-Mu'tazz dalam kitabnya, *al-Badi'*. Ia menamainya: "Interupsi sebuah tuturan di tengah tuturan lain yang maknanya belum sempurna, kemudian ia kembali padanya dan menyempurnakannya dalam satu bait."[1] Ia memberikan contoh untuknya dengan tiga bait syair, di antaranya:

لو ان الباخلين، وأنت منهم ❁ رأوك تعلمو منك المـــطالا

Seandainya orang-orang kikir—dan engkau termasuk di antara mereka—
Melihatmu, niscaya mereka akan belajar darimu cara menunda-nunda.

Sikap penyair yang segera melakukan interupsi dengan perkataannya: "*wa anti minhum*" (dan engkau termasuk di antara mereka) sebelum makna tuturan sempurna, pada hakikatnya adalah sebuah *tatmim* yang dimaksudkan untuk melebih-lebihkan kekikiran orang yang diajak bicara, dan bahwa orang-orang kikir—dan ia adalah salah satu dari mereka—pantas untuk belajar cara menunda-nunda darinya.

Setelah Ibn al-Mu'tazz, datanglah Qudamah bin Ja'far. Ia memberikan nama "*at-tatmim*" pada ornamen *badi*' ini dan menganggapnya sebagai salah satu atribut makna. Ia mendefinisikannya dengan berkata: "Ia adalah ketika seorang penyair menyebutkan sebuah makna, lalu ia tidak meninggalkan satu pun keadaan yang menyempurnakan kebenarannya dan melengkapi kebaikannya, kecuali ia menyajikannya."[2]

Ia memberikan dalil untuknya dengan empat belas bait syair, di antaranya adalah perkataan Nafi' bin Khalifah al-Ghanawi:

رجــــــال إذا لم يقبل الحق منهم ❁ ويعطوه عاذوا بالسيوف القواطع

Para ksatria yang jika kebenaran tidak diterima dari mereka
Dan tidak diberikan kepada mereka, mereka akan berlindung pada pedang-pedang yang tajam.[3]

Kemudian ia mengomentari bait tersebut dengan berkata: "Kebaikan makna tidak akan sempurna kecuali dengan perkataannya: '*yu'thuhu*' (diberikan kepada mereka), jika tidak, maka makna tersebut akan kurang kebenarannya."

---

1 *Kitab al-Badi'*, hlm. 95.

2 *Kitab Naqd asy-Syi'r* karya Qudamah, hlm. 98. '*Adzu*: mereka berlindung. *Al-qawathi'*: jamak dari *qathi'ah*, yaitu tajam dan ampuh.

3 *Naqd asy-Syi'r* karya Qudamah, hlm. 98.

Tampaknya, definisi Qudamah untuk seni *badi*' ini lebih disukai oleh para ahli balaghah setelahnya daripada definisi Ibn al-Mu'tazz.

Abu Hilal al-'Askari mengadopsi definisi Qudamah dan menambahkan padanya, lalu menamainya "*at-tatmim wa at-takmil*". Ia mendefinisikannya sesuai dengan pemahamannya, dan memberikan banyak contoh untuknya dari Al-Qur'an al-Karim, prosa, dan syair.

At-Tatmim wa at-takmil menurut Abu Hilal adalah: "Engkau memberikan pada sebuah makna haknya dari segi kualitas, dan memberinya bagiannya dari segi kebenaran, kemudian engkau tidak meninggalkan satu pun makna yang dapat menyempurnakannya kecuali engkau menyajikannya, atau satu pun lafal yang dapat menegaskannya kecuali engkau menyebutkannya."[1]

Sebagian ahli *Badi*' mendefinisikannya dengan berkata: "*At-Tatmim* adalah penyajian sebuah kata dalam gubahan puisi maupun prosa, yang jika dihilangkan dari tuturan, maka keindahan dan maknanya akan berkurang."

PEMBAGIAN TATMIM

At-Tatmim terbagi menjadi dua jenis: jenis pada makna dan jenis pada lafal.

1. **Tatmim Makna (Ma'nawi)**: yaitu penyempurnaan makna, dan inilah yang dimaksud di sini. Ia hadir untuk tujuan hiperbola (*mubalaghah*) dan kehati-hatian (*ihtiras*). Ia dapat muncul di akhir segmen (*qathi*') dan di tengah (*hasyw*), namun lebih sering muncul di tengah. Di antara contoh kemunculannya untuk tujuan *ihtiras* adalah firman Allah Ta'ala:

   مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً

   "*Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik...*" (QS. An-Nahl: 97).

   Perkataan-Nya, "*min dzakarin aw untsa*" (baik laki-laki maupun perempuan) adalah *tatmim*. Dan perkataan-Nya, "*wa huwa mu'min*" (dalam keadaan beriman) adalah *tatmim* kedua yang berada di puncak keelokan. Dengan disebutkannya kedua *tatmim* ini, makna tuturan menjadi sempurna dan berjalan di atas kebenaran. Seandainya salah satunya atau keduanya dihilangkan, niscaya makna tuturan akan berkurang dan keindahan strukturnya akan terganggu.

   Di antaranya adalah sabda Rasulullah SAW:

   مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصَلِّي لِلّٰهِ كُلَّ يَوْمٍ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ رَكْعَةً مِنْ غَيْرِ الْفَرَائِضِ إِلَّا بَنَى اللّٰهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ

   "*Tidak ada seorang muslim pun yang shalat karena Allah setiap hari dua belas rakaat selain yang fardhu, kecuali Allah akan membangunkan untuknya sebuah rumah di surga.*"

   Dalam hadis ini, *tatmim* terjadi di empat tempat, yaitu: perkataannya "*muslim*", perkataannya "*lillah*", perkataannya "*kulla yawm*", dan perkataannya "*min ghayr al-*

---

1 *Kitab ash-Shina'atayn*, hlm. 389.

fara'idh". Penghapusan salah satu dari *tatmim-tatmim* ini akan mengurangi makna hadis mulia tersebut dan menurunkan nilai balaghahnya.

Di antara contoh *tatmim* makna untuk tujuan *ihtiras* dalam prosa adalah perkataan seorang wanita Arab Badui: "Semoga Allah menundukkan setiap musuhmu, kecuali dirimu sendiri." Dengan perkataannya "*nafsak*" (dirimu sendiri), doa tersebut menjadi sempurna; karena diri manusia terkadang berlaku laksana musuh baginya, artinya ia menjerumuskannya dan mengajaknya pada apa yang mencelakakan dan menghancurkannya.

Di antara contohnya dalam syair adalah perkataan 'Amr bin Barraq:

فلا تأمنن الدهر حرا ظلمته ❁ فما ليل مظلوم كريم بنائم

Maka janganlah sekali-kali engkau merasa aman dari zaman terhadap seorang merdeka yang engkau zalimi,
Sebab malam seorang yang dizalimi yang mulia tidak akan pernah tidur.

Perkataannya "*karim*" (yang mulia) adalah *tatmim*, karena orang yang hina akan membiarkan aib, tidur melupakan dendam, dan tidak akan ada kesombongan darinya dalam menghadapi kezaliman.

Di antaranya juga adalah perkataan Tharafah:

فسقى ديارك غير مفسدها ❁ صوب الربيع وديمة تهمي

Maka semoga hujan musim semi menyirami negerimu tanpa merusaknya,
Dan hujan gerimis yang terus-menerus.

Perkataannya "*ghayra mufsidiha*" (tanpa merusaknya) adalah penyempurnaan makna dengan cara kehati-hatian dan kewaspadaan.

Contoh yang hadir untuk tujuan hiperbola adalah perkataan Zuhayr bin Abi Sulma:

من يلق يوما على علاتة هرما ❁ يلق السماحة منه والندى طرقا

Barangsiapa bertemu Haram suatu hari dalam segala keadaannya,
Ia akan menemukan kemurahan hati dan kedermawanan darinya sebagai kebiasaan.

Perkataannya "'*ala 'illatih*" (dalam segala keadaannya) adalah *tatmim* untuk hiperbola.

Dan di antara *tatmim* untuk hiperbola yang paling elok adalah firman Allah Ta'ala:

وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا

"*Dan mereka memberikan makanan yang disukainya kepada orang miskin, anak yatim dan orang yang ditawan.*" (QS. Al-Insan: 8). Perkataan-Nya "'*ala hubbihi*" (yang disukainya) adalah *tatmim* untuk hiperbola yang tidak dapat dicapai oleh kemampuan makhluk.

2. **Tatmim Lafal (Lafzhi)**: yang dimaksud adalah *tatmim* yang didatangkan untuk menjaga metrum (*wazn*), sedemikian rupa sehingga jika kata-kata tersebut dihilangkan, makna bait akan tetap utuh tanpanya. Jenis ini juga terbagi menjadi dua: kata yang kehadirannya hanya bermanfaat untuk menjaga metrum, dan kata lain yang selain menjaga metrum juga memberikan semacam keindahan. Yang pertama termasuk

dalam kategori cela (*'uyub*), dan yang kedua termasuk dalam kategori atribut baik dan keindahan (*nu'ut wa mahasin*).

Tatmim dalam lafal yang selain menjaga metrum juga memberikan semacam ornamen *badi'* adalah yang dimaksud di sini. Contohnya adalah perkataan al-Mutanabbi:

وخفوق قلب لو رأيت لهيبه ❁ يــا جنتي لظننت فيه جهنما

Dan debaran hati yang seandainya engkau melihat nyalanya,
Wahai surgaku, niscaya engkau akan mengira di dalamnya ada neraka jahannam.

Sesungguhnya, ia mendatangkan perkataannya "*ya jannati*" (wahai surgaku) untuk menjaga metrum. Akan tetapi, pada saat yang sama, ia memberikan penyempurnaan pada *muthabaqah* antara "*al-jannah*" (surga) dan "*jahannam*".

Telah kami sebutkan sebelumnya bahwa Qudamah adalah orang pertama yang memberikan nama "*at-tatmim*" pada jenis *Badi'* makna ini, dan bahwa Abu Hilal al-'Askari menyukai penamaan ini lalu mengadopsinya dan menambahkan padanya "*at-takmil*".

Sebagian ahli balaghah sejalan dengan Abu Hilal dalam menamai seni *badi'* ini, dan mereka mencampuradukkan *at-takmil* dengan *at-tatmim*. Akan tetapi, para ahli *Badi'* generasi setelahnya mengembalikan seni ini pada penamaan Qudamah, karena adanya perbedaan yang mereka amati antara kedua hal tersebut.

Menurut mereka, *at-tatmim* hadir pada makna yang kurang lalu menyempurnakannya. Sedangkan *at-takmil* hadir pada makna yang sudah sempurna lalu melengkapinya; sebab kesempurnaan (*al-kamal*) adalah suatu hal yang lebih dari sekadar kelengkapan (*at-tamam*). Juga, *at-tatmim* menyempurnakan makna-makna yang kurang, bukan tujuan-tujuan syair. Sedangkan *at-takmil* menyempurnakan tujuan-tujuan tersebut.

Untuk penjelasan lebih lanjut, kami sajikan di sini sebuah contoh untuk *at-takmil*. Contoh ini berasal dari Kutsayyir 'Azzah:

لو ان عزة حاكمت شمس الضحى ❁ فى الحسن عند موفق لقضى لها

Seandainya 'Azzah bertanding dengan mentari pagi dalam keindahan,
Di hadapan seorang hakim yang adil, niscaya ia akan memenangkannya.

Perkataannya "*'inda muwaffiqin*" (di hadapan seorang [hakim] yang adil) adalah *takmil* yang indah. Seandainya ia berkata "*'inda muhakkamin*" (di hadapan seorang hakim), maknanya sudah sempurna. Akan tetapi, dalam perkataannya "*'inda muwaffiqin*", terdapat tambahan kesempurnaan yang memperindah bait tersebut. Pendengar akan merasakan dari lafal ini suatu kesan yang manis di dalam jiwa yang tidak dimiliki oleh lafal pertama, sebab tidak setiap hakim itu adil (*muwaffiq*). Sesungguhnya, hakim yang adil adalah yang memutuskan dengan kebenaran untuk yang berhak menerimanya.

Setelah kajian kita terhadap *at-tatmim* dan *al-ighal*, patut disinggung bahwa ada perbedaan di antara keduanya. *At-Tatmim*, sebagaimana telah kita sebutkan, hadir pada makna yang kurang lalu menyempurnakannya. Sementara itu, *al-ighal* hadir pada makna yang sudah sempurna untuk mengakhiri tuturan—baik puisi maupun prosa berirama—dengan sesuatu yang melengkapi rimanya, dan pada saat yang sama memberikan faedah yang tanpanya makna tetap sempurna, seperti *mubalaghah* misalnya.

Untuk menjelaskan pengaruh *at-tatmim* dalam memperindah, mengesahkan, dan menaikkan nilai balaghah makna, kita bandingkan di sini antara dua bait karya Tharafah bin al-'Abd dan Dzu ar-Rummah yang memiliki makna yang sama. Tharafah, dalam doanya agar negeri kekasihnya disirami hujan, berkata:

فسقى ديارك غير مفسدها ❁ صوب الربيع وديمة تهمي

Maka semoga hujan musim semi menyirami negerimu tanpa merusaknya,
Dan hujan gerimis yang terus-menerus.

Perkataannya "*ghayra mufsidiha*" (tanpa merusaknya) mengandung penyempurnaan makna yang menunjukkan bahwa ia mendoakan agar negeri kekasihnya disirami oleh hujan lebat atau hujan biasa dalam takaran yang diperlukan, bukan dalam takaran yang melebihi kebutuhannya sehingga akan merusak dan menghancurkannya. *Tatmim* dengan cara *ihtiras* (kehati-hatian) ini benar-benar termasuk *Badi'*.

Adapun Dzu ar-Rummah, dalam doanya agar negeri kekasihnya disirami hujan, ia berkata:

ألا اسلمي يا دار متي على البلى ❁ ولا زال منهلا بجرعائك القـــطر

Ketahuilah, selamatlah engkau, wahai negeri Mayy, dari kerusakan,
Dan semoga hujan senantiasa tercurah deras di tanah berpasirmu.[1]

Dzu ar-Rummah mendoakan agar negeri kekasihnya, Mayy, selamat, dan agar hujan senantiasa tercurah dan tertumpah deras di tanah berpasirnya. Doa ini lebih menyerupai doa keburukan daripada doa kebaikan untuk negeri kekasihnya; karena jika hujan terus-menerus tercurah deras di sana, negeri itu akan rusak. Cacat ini timbul karena penyair tidak menyempurnakan maknanya dan tidak berhati-hati di dalamnya, sebagaimana yang dilakukan oleh Tharafah dalam baitnya.

1 *Al-Jar'a'* dan *al-ajra'*: tanah berbukit yang menyerupai pasir; dikatakan juga: tanah berpasir yang rata dan tidak ditumbuhi apa pun. *Al-qathr*: hujan.

AT-TAURIYAH

At-Tauriyah termasuk seni *Badi*' makna. Ia juga disebut *al-iham*, *at-taujih*, dan *at-takhyir*. Akan tetapi, lafal *at-tauriyah* lebih utama dalam penamaan karena kedekatannya dengan apa yang dinamai. Sebab, ia adalah *mashdar* dari kata *warra* dengan *tasydid* pada huruf *ra*', *tauriyatan*. Dikatakan: "*Waraytu al-khabar*" (aku menyembunyikan berita), artinya aku meletakkannya di belakangku, menutupinya, dan menampakkan yang lain. Seakan-akan penutur meletakkannya di belakangnya sehingga tidak terlihat.

At-Tauriyah dalam istilah para ahli *Badi*' adalah: ketika seorang penutur menyebutkan sebuah lafal tunggal yang memiliki dua makna, yaitu makna dekat yang tampak namun tidak dimaksud, dan makna jauh yang tersembunyi namun itulah yang dimaksud.

Kita menemukan lebih dari satu definisi untuknya di kalangan para ulama generasi setelahnya. Akan tetapi, definisi-definisi ini, meskipun berbeda secara lafal, namun sepakat secara makna. Semuanya secara esensial tidak keluar dari esensi definisi sebelumnya yang telah disepakati oleh mayoritas ahli *Badi*'.

Zakiuddin ibn Abi al-Ishba' (w. 654 H) mendefinisikannya dalam kitabnya yang berjudul *Tahrir at-Tahbir* dengan berkata: "*At-Tauriyah*, yang juga disebut *at-taujih*, adalah: ketika sebuah tuturan dapat mengandung dua makna, lalu penutur menggunakan salah satu dari dua kemungkinannya dan mengabaikan yang lain, sementara yang ia maksud adalah apa yang ia abaikan, bukan apa yang ia gunakan."

Al-Khatib al-Qazwini (w. 739 H) mendefinisikannya dalam *Kitab at-Talkhish* dengan berkata: "Dan di antara *Badi*' adalah *at-tauriyah*, yang juga disebut *al-iham*. Yaitu, dilontarkannya sebuah lafal yang memiliki dua makna, yang dekat dan yang jauh. Ia terbagi menjadi dua jenis: *mujaraddah* (polos) dan *murasy-syahah* (diperkuat)." Ia tidak menambahkan apa pun lebih dari ini.

Shalahuddin ash-Shafadi (w. 764 H) mendefinisikannya dalam kitabnya, *Fadhdh al-Khitam 'an at-Tauriyah wa al-Istikhdam*, dengan berkata: "Ia adalah ketika seorang penutur mendatangkan sebuah lafal yang memiliki makna ganda antara yang dekat dan yang jauh, lalu ia menyebutkan sebuah lafal yang menimbulkan kesan makna dekat hingga datang sebuah petunjuk yang darinya tampak bahwa yang ia maksud adalah makna jauh."

Taqiyuddin ibn Hujjah al-Hamawi (w. 837 H) mendefinisikannya dalam kitabnya, *Khizanat al-Adab*, dengan berkata: "*At-Tauriyah* adalah ketika seorang penutur

menyebutkan sebuah lafal tunggal yang memiliki dua makna, baik keduanya hakiki maupun salah satunya hakiki dan yang lainnya majas. Salah satunya dekat dan penunjukannya oleh lafal itu tampak, dan yang lainnya jauh dan penunjukannya oleh lafal itu tersembunyi. Lalu penutur menginginkan makna yang jauh, dan ia menyembunyikannya di balik makna yang dekat, sehingga pendengar pada pandangan pertama mengira bahwa ia menginginkan yang dekat, padahal tidak demikian. Karena inilah, jenis ini dinamai *iham* (ilusi)."[1]

Di antara contoh *tauriyah* adalah perkataan Sirajuddin al-Warraq[2]:

أصون أديم وجهي عن أناس ❁ لقاء الموت عندهم الأديب

ورب الشـــعر عندهم بغيض ❁ ولـــو وافى به لهم حبيب

Aku jaga kulit wajahku dari orang-orang,
Yang di sisi mereka, bertemu kematian lebih baik daripada seorang sastrawan.

Dan pemilik syair di sisi mereka dibenci,
Meskipun yang datang membawanya adalah "Habib".

Tauriyah terletak pada lafal "*Habib*". Ia memiliki dua makna: pertama, yang tercinta. Ini adalah makna dekat yang terlintas di benak pada pandangan pertama karena adanya pengantar dengan kata "*baghidh*" (dibenci). Makna kedua adalah nama penyair Abu Tammam, yaitu Habib bin Aws. Inilah makna jauh yang dimaksud oleh penyair, namun ia berlembut hati dengan menyembunyikannya di balik makna yang dekat.

Di antara contohnya juga adalah perkataan Badruddin adz-Dzahabi:

يا عاذلى فيه قل لي ❁ إذا بدا كيف أســلو

يمـــر بي كل وقت ❁ وكلما (مر) يحـــلو

Wahai yang mencelaku tentangnya, katakan padaku,
Ketika ia tampak, bagaimana aku bisa melupakannya?

Ia melewatiku setiap waktu,
Dan setiap kali ia "pahit/lewat", ia terasa manis.

Tauriyah di sini adalah kata "*marra*". Ia memiliki dua makna: pertama, berasal dari kata *al-mararah* (kepahitan). Ini adalah makna dekat karena adanya perbandingan dengan kata "*yahlu*" (terasa manis). Makna dekat yang tampak ini tidak dimaksud. Makna kedua adalah berasal dari kata *al-murur* (melewati). Inilah makna jauh yang diinginkan oleh penyair.

Di antaranya juga adalah perkataan Badruddin al-Hamami:

جودوا لنسجع بالمديــ ❁ ــح على علاكم بسرمدا

فالطـــير أحسن ما تغر ❁ د عندمـــــا يقع الندى

Bermurah hatilah agar kami dapat merangkai pujian,
Atas keluhuranmu selamanya.

1 Mengenai semua definisi ini, lihat *Kitab Khizanat al-Adab* karya Ibn Hujjah al-Hamawi, hlm. 239–242.
2 Seorang penyair Mesir yang sangat menggemari *Badi*' dalam syairnya, wafat pada tahun 695 H.

Sebab burung paling indah berkicau,
Ketika "embun/kemurahan hati" turun.[1]

Tauriyah di sini terletak pada kata "*an-nada*". Makna dekatnya yang tampak namun tidak dimaksud adalah embun yang turun di akhir malam atau gerimis, karena adanya pengantar dengan penyebutan burung, kicauan, dan turun. Dan makna jauhnya adalah kedermawanan. Inilah yang dimaksud oleh penyair.

Dan perkataannya juga:

أبيات شعرك كالقصـ ❁ ـور ولا قصور بها يعوق

ومـن العجائب لفظها ❁ حـــــــر ومعناها رقيق

Bait-bait syairmu laksana istana-istana,
Dan tak ada "kekurangan/kastil" di dalamnya yang menghalangi.

Dan di antara keajaibannya, lafalnya "merdeka",
Dan maknanya "budak/lembut".

Tauriyah dalam contoh ini adalah kata "*raqiq*". Ia memiliki dua makna: pertama, makna dekat yang tampak namun tidak dimaksud, yaitu budak yang dimiliki. Kedekatan dan kemunculan makna ini di benak disebabkan oleh kata "*hurr*" (merdeka) yang mendahuluinya. Makna kedua adalah makna yang jauh, yaitu lembut, mudah, dan halus dari segi makna. Inilah yang diinginkan oleh penyair setelah ia menutupi dan menyembunyikannya di balik bayang-bayang makna yang dekat.

Di antara contohnya yang terdapat dalam Al-Qur'an al-Karim adalah firman Allah Ta'ala:

وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّىٰكُم بِالَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ

"*Dan Dialah yang menidurkan kamu di malam hari dan Dia mengetahui apa yang kamu kerjakan di siang hari...*" (QS. Al-An'am: 60). Lafal *tauriyah* dalam ayat mulia ini adalah *jarahtum*[2]. Ia memiliki dua makna: pertama, makna dekat yang tampak namun tidak dimaksud, yaitu membuat luka pada tubuh. Kedua, makna jauh yang tersembunyi dan dimaksud, yaitu melakukan dan berbuat dosa.

Dari contoh-contoh sebelumnya, menjadi jelas hakikat *tauriyah*, yaitu bahwa ia selalu terwujud dalam sebuah lafal tunggal yang memiliki dua makna: makna dekat yang tampak namun tidak dimaksud, dan makna jauh yang tersembunyi namun itulah yang dimaksud.

Dari contoh-contoh sebelumnya, menjadi jelas hakikat *tauriyah*, dan bahwa tujuan dari lafal *tauriyah* adalah agar ia memiliki makna ganda: salah satunya dekat dan penunjukannya oleh lafal itu tampak, dan yang lainnya jauh dan penunjukannya oleh lafal itu tersembunyi. Lalu penutur menginginkan makna yang jauh, dan ia menyembunyikannya di balik makna yang dekat, sehingga pendengar pada pandangan pertama mengira bahwa ia menginginkan yang dekat, padahal tidak demikian; dan karena inilah, jenis ini dinamai *iham* (ilusi).

1 Di antara makna *an-nada*: kedermawanan, dan apa yang turun di akhir malam berupa embun atau gerimis.

2 *Jarahtum*: asal makna *al-jarh* adalah membuat luka pada tubuh; karena itulah hewan buas disebut *jawarih* karena mereka melukai.

JENIS-JENIS TAURIYAH

Tauriyah terbagi menjadi empat jenis: *mujaraddah*, *murasy-syahah*, *mubayyanah*, dan *muhayya'ah*.

1. **At-Tauriyah al-Mujarradah**: yaitu *tauriyah* yang di dalamnya tidak disebutkan satupun kelaziman dari objek yang disembunyikan (*al-murra bihi*), yaitu makna dekat, maupun kelaziman dari objek yang dimaksud (*al-murra 'anhu*), yaitu makna jauh. Contoh terbesar dari jenis ini adalah firman Allah Ta'ala:

   اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى

   "*Ar-Rahman, yang bersemayam di atas 'Arsy.*" (QS. Thaha: 5). Kata *tauriyah* di sini adalah *istiwa*. *Istiwa*', sebagaimana dikatakan oleh az-Zamakhsyari, memiliki dua makna: pertama, menetap di suatu tempat. Ini adalah makna dekat yang menjadi objek penyembunyian dan tidak dimaksud. Kedua, penguasaan dan kepemilikan. Ini adalah makna jauh yang menjadi objek yang dimaksud. Inilah yang dimaksud, karena Allah—Subhanahu—Maha Suci dari makna pertama. Dan tidak disebutkan satu pun kelaziman dari makna ini maupun itu. Maka, *tauriyah* di sini adalah *mujaraddah* berdasarkan pertimbangan ini.

   Dari jenis ini adalah sabda Nabi SAW saat perjalanannya menuju Badar. Ketika ditanya: "Dari mana kalian?" Beliau tidak ingin memberitahu si penanya, maka beliau menjawab: "*Min ma*'" (Dari air). Maksud beliau: "Kami diciptakan dari air," lalu beliau menyembunyikannya di balik nama sebuah kabilah Arab yang disebut "Ma'".

   Dari itu juga adalah perkataan Abu Bakar ash-Shiddiq saat hijrah, ketika seorang penanya bertanya kepadanya tentang Nabi SAW: "Siapakah ini?" Abu Bakar menjawab: "*Hadin yahdini*" (Seorang penunjuk jalan yang menunjukikiku). Maksud Abu Bakar adalah, "dia adalah seorang penunjuk jalan yang menunjukikiku ke Islam," lalu ia menyembunyikannya di balik makna penunjuk jalan, yaitu pemandu dalam perjalanan.

   Dari syair, contohnya adalah perkataan al-Qadhi 'Iyadh pada suatu tahun di mana bulan Kanun (Desember/Januari) terasa sejuk sehingga bumi pun berbunga:

   كأن نيسان أهدى من ملابسه ❁ لشهر كانون أنواعا من الحلل

   أو الغزالة من طول المدى خرفت ❁ فما تفرق بين الجدي والحمل

   Seakan-akan musim semi telah menghadiahkan dari pakaiannya
   Kepada bulan Kanun berbagai jenis perhiasan.
   Atau al-ghazalah, karena lamanya masa, telah pikun,
   Sehingga tak bisa membedakan antara al-jady dan al-hamal.[1]

   Tauriyah di sini adalah *mujaraddah*. Dalilnya terdapat pada kata *al-ghazalah*, *al-jady*, dan *al-hamal*. Penyair tidak menyebutkan sebelum kata *al-ghazalah* maupun sesudahnya sesuatu pun dari kelaziman objek yang disembunyikan, seperti sifat-sifat khusus kijang liar berupa leher yang panjang, kecepatan menoleh, kecepatan lari, dan mata yang hitam. Ia juga tidak menyebutkan sifat-sifat objek yang dimaksud, seperti sifat-

---

1 Di antara makna *al-ghazalah*: matahari.

sifat khusus matahari (*al-ghazalah*) berupa cahaya, ketinggian, terbit, dan terbenam.

2. **At-Tauriyah al-Murasy-syahah**: yaitu *tauriyah* yang di dalamnya disebutkan kelaziman dari objek yang disembunyikan (*al-murra bihi*), yaitu makna dekat. Ia dinamai *murasy-syahah* karena diperkuat dengan penyebutan kelaziman objek yang disembunyikan. Terkadang kelaziman tersebut disebutkan sebelum lafal *tauriyah*, dan terkadang sesudahnya. Maka, berdasarkan pertimbangan ini, ia terbagi menjadi dua:

   a. Bagian pertama adalah yang kelazimannya disebutkan sebelum lafal *tauriyah*. Contoh terbesarnya adalah firman Allah Ta'ala:

   وَالسَّمَاءَ بَنَيْنٰهَا بِأَيْدٍ

   "*Dan langit itu Kami bangun dengan tangan (Kami)...*" (QS. Adz-Dzariyat: 47). Firman-Nya "*bi-aydin*" dapat berarti tangan sebagai anggota tubuh. Ini adalah makna dekat yang menjadi objek penyembunyian. Kelazimannya, yaitu "*al-binyan*" (pembangunan), telah disebutkan sebagai bentuk penguatan (*tarsyih*). Ia juga dapat berarti kekuatan dan keagungan Sang Pencipta. Ini adalah makna jauh yang menjadi objek yang dimaksud. Inilah yang dimaksud, karena Allah—Subhanahu—Maha Suci dari makna pertama. Dari contoh lain adalah perkataan Yahya bin Manshur, salah seorang penyair *al-Hamasah*:

   فلما نأت عنا العشيرة كلها ❁ أنخنا فحالفنا السيوف على الدهر

   فما أسلمتنا عنه يوم كريهة ❁ ولا نحن أغضينا الجفون على وقر

   Ketika seluruh kabilah telah menjauh dari kami,
   Kami pun berlutut dan bersumpah setia pada pedang selamanya.

   Ia tak pernah menyerahkan kami di hari pertempuran,
   Dan kami pun tak pernah memejamkan al-jufun karena kesusahan.

   Dalilnya adalah lafal "*al-jufun*". Ia dapat berarti kelopak mata. Ini adalah makna dekat yang menjadi objek penyembunyian. Salah satu kelazimannya, yaitu "*al-ighdha*'" (memejamkan), telah disebutkan sebelumnya sebagai bentuk penguatan, karena ia adalah kelaziman dari mata. Ia juga dapat berarti sarung pedang. Ini adalah makna jauh yang dimaksud dan menjadi objek penyembunyian.

   b. Bagian kedua adalah yang kelaziman objek yang disembunyikan disebutkan setelah lafal *tauriyah*. Di antara contohnya yang indah adalah perkataan seorang penyair:

   مذ همت من وجدي في خالها ❁ ولم أصل منه إلى اللثم

   قالت: قفوا واستمعو ما جرى ❁ خالي قد هام به عمي

   Sejak aku tergila-gila karena cintaku pada khal-nya,
   Dan aku tak dapat mencapainya hingga mencium.[1]

   Ia berkata: "Berhentilah dan dengarkan apa yang terjadi,
   Khal-ku telah membuat pamanku tergila-gila padanya!"

---

1 Di antara makna *al-khal*: paman dari pihak ibu; dan tahi lalat yang ada di tubuh, yaitu bintik hitam di badan, dan paling sering ada di wajah, dan itu adalah tanda kecantikan meskipun ia sendiri tidak cantik.

Lafal *tauriyah* di sini adalah "*khaliha*". Ia dapat berarti paman dari pihak ibu. Ini adalah makna dekat yang menjadi objek penyembunyikan. Kelazimannya, yaitu "*al-'amm*" (paman), telah disebutkan setelah lafal *tauriyah* sebagai bentuk penguatan. Ia juga dapat berarti tahi lalat hitam yang biasanya muncul di wajah dan menjadi tanda kecantikan. Ini adalah makna jauh yang tersembunyi dan menjadi objek yang dimaksud.

3. **At-Tauriyah al-Mubayyanah**: yaitu *tauriyah* yang di dalamnya disebutkan kelaziman dari objek yang dimaksud (*al-murra 'anhu*) sebelum atau sesudah lafal *tauriyah*. Maka, berdasarkan pertimbangan ini, ia terbagi menjadi dua:

   a. Bagian pertama adalah yang kelaziman objek yang dimaksud disebutkan sebelum lafal *tauriyah*. Mereka memberikan dalil untuknya dengan perkataan al-Buhturi:

   ووراء تسدية الـــــــوشاح ملية ۞ بالحسن تملح في القلوب وتعذب

   Dan di balik lilitan selendangnya ada sosok yang penuh
   dengan keindahan, yang terasa "asin/cantik" di hati dan terasa manis.

   Dalil di sini adalah kata "*tamlahu*". Ia dapat berarti berasal dari *al-muluhah* (rasa asin) yang merupakan lawan dari *al-'udzubab* (rasa manis). Ini adalah makna dekat yang menjadi objek penyembunyian dan tidak dimaksud. Ia juga dapat berarti berasal dari *al-malahah* yang merupakan ungkapan untuk keindahan. Ini adalah makna jauh yang menjadi objek yang dimaksud dan itulah yang dimaksudkan. Kelazimannya, yaitu "*maliyyatun bi-al-husni*" (penuh dengan keindahan), telah disebutkan sebelumnya sebagai penjelas.

   Di antara dalil terbaik untuk bagian ini adalah perkataan Syarafuddin bin 'Abd al-'Aziz:

   قالــوا: أما في جلق نزهة ۞ تنسيك من أنت به مغـرى

   يا عاذلي دونك من لحظه ۞ بسهما ومن عارضه بسطر

   Mereka berkata: "Apakah di Jallaq tidak ada tempat rekreasi
   yang membuatmu lupa pada orang yang membuatmu tergila-gila?"
   "Wahai pencelaku, ambillah darinya anak panah dari lirikan matanya,
   dan dari cambangnya, ambillah barisan tulisan."

   Dalil di sini terdapat di dua tempat, yaitu "*as-sahm*" (anak panah) dan "*sathr*" (barisan tulisan). Makna jauhnya adalah dua tempat terkenal dengan tempat-tempat rekreasinya di Damaskus. Penyebutan "*an-nuzhah bi-Jallaq*" (rekreasi di Jallaq) sebelumnya adalah yang menjelaskannya. Adapun makna dekat yang tidak dimaksud adalah anak panah lirikan dan barisan tulisan cambang.

   b. Bagian kedua dari *tauriyah al-mubayyanah* adalah yang di dalamnya disebutkan kelaziman objek yang dimaksud setelah lafal *tauriyah*.

   Di antara contohnya yang indah adalah perkataan seorang penyair:

   أرى ذنب السرحان في الأفق طالعا ۞ فهل ممكن أن الغـــزالة تطلع

Kulihat ekor serigala terbit di ufuk,
Mungkinkah al-ghazalah akan terbit!

Bait ini mengandung dua *tauriyah*: pertama, "*dzanb as-sirhan*" (ekor serigala). Ia dapat berarti cahaya fajar pertama. Ini adalah makna jauh yang menjadi objek yang dimaksud, dan itulah yang diinginkan oleh penyair. Ia telah menjelaskannya dengan menyebutkan kelazimannya setelahnya dengan berkata "*thali'an*" (terbit). Ia juga dapat berarti ekor hewan yang dikenal, yaitu serigala atau singa. Dan di sini, ia adalah makna dekat yang menjadi objek penyembunyian. *Tauriyah* kedua terdapat pada kata "*al-ghazalah*". Ia dapat berarti matahari. Ini adalah makna jauh yang menjadi objek yang dimaksud, dan itulah yang dituju oleh penyair. Ia telah menjelaskannya dengan menyebutkan kelazimannya setelah perkataannya "*tathlu'u*" (terbit). Ia juga dapat berarti kijang liar yang dikenal. Dan ini adalah makna dekat yang menjadi objek penyembunyian dan tidak dimaksud oleh penyair.

4. **At-Tauriyah al-Muhayya'ah**: yaitu *tauriyah* yang tidak akan terjadi atau tidak akan siap kecuali dengan lafal yang mendahuluinya, atau dengan lafal yang mengikutinya. Atau, *tauriyah* terjadi pada dua lafal yang seandainya tidak ada salah satunya, niscaya *tauriyah* tidak akan siap pada yang lain. Maka, *al-muhayya'ah* berdasarkan pertimbangan ini terbagi menjadi tiga:

   a. Bagian pertama dari *tauriyah al-muhayya'ah* adalah yang *tauriyah*-nya disiapkan oleh lafal sebelumnya. Mereka memberikan dalil untuknya dengan perkataan Ibn Sana' al-Mulk yang memuji Raja al-Muzhaffar, penguasa Hamah:

   وسيرك فينا بسيرة عمرية ❁ فروحت عن قلب وأفرجت عن كرب

   وأظهرت فينا من بسميك بسنة ❁ فأظهرت ذاك الفرض من ذلك الندب

   Dan perilakumu di antara kami adalah perilaku yang 'Umari,
   Engkau telah menenangkan hati dan menghilangkan kesusahan.

   Dan engkau telah menampakkan di antara kami dari namamu sebuah sunnah,
   Maka engkau telah menampakkan yang fardhu dari yang sunnah (nadb) itu.

   Dalil di sini terdapat pada kata "*al-fardh*" dan "*an-nadb*". Keduanya dapat berarti hukum-hukum syariat. Ini adalah makna dekat yang menjadi objek penyembunyhian. Keduanya juga dapat berarti *al-fardh* (pemberian) dan *an-nadb* (sifat orang yang cepat dalam memenuhi hajat dan gesit dalam urusan). Ini adalah makna jauh yang menjadi objek yang dimaksud. Seandainya tidak ada penyebutan "*as-sunnah*", niscaya *tauriyah* tidak akan siap pada keduanya, dan tidak akan dipahami dari *al-fardh* dan *an-nadb* dua hukum syariat yang dengan keduanya *tauriyah* menjadi sah.

   b. **Bagian kedua dari tauriyah al-muhayya'ah** adalah yang *tauriyah*-nya disiapkan oleh lafal yang datang sesudahnya. Di antara contohnya dalam prosa adalah perkataan Imam 'Ali bin Abi Thalib, *karramallahu wajhah*, tentang al-Asy'ats bin Qais: "Sesungguhnya ia biasa menenun "*asy-syimal* dengan *al-yamin*".[1] Kata "*asy-syimal*" dapat berarti kumpulan *syamlah*, yaitu kain selimut yang digunakan untuk

1 *Asy-Syimal* jamak dari *syamlah*, yaitu kain selimut yang digunakan untuk menutupi dan membungkus tubuh.

menutupi tubuh. Ini adalah makna jauh yang menjadi objek yang dimaksud. Ia juga dapat berarti tangan kiri, yang merupakan lawan dari tangan kanan. Ini adalah makna dekat yang menjadi objek penyembunyian. Seandainya tidak disebutkan "*al-yamin*" (tangan kanan) setelah "*asy-syimal*", niscaya pendengar tidak akan menyadari makna tangan.

Dari jenis *tauriyah al-muhayya'ah* ini dalam syair adalah perkataan seorang penyair:

لـــــولا التطير بالخلاف وأنهم ۞ قالوا: مريض لا يعود مـــريضا

لقضيت نحبئ فى جنابك خدمة ۞ لأكون مندوبا قضى مفــروضا

Seandainya bukan karena pamali dari pertentangan, dan bahwa mereka berkata: "Orang sakit tidak menjenguk orang sakit."

Niscaya aku telah mengakhiri hayatku dalam melayanimu,
Agar aku menjadi "yang ditangisi" yang telah menunaikan yang diwajibkan.

Kata "*al-mandub*" di sini dapat berarti orang mati yang ditangisi. Ini adalah makna jauh yang menjadi objek yang dimaksud dan itulah yang dimaksudkan. Ia juga dapat berarti salah satu hukum syariat. Ini adalah makna dekat yang menjadi objek penyembunyian. Seandainya tidak disebutkan "*al-mafrudh*" (yang diwajibkan) sesudahnya, niscaya pendengar tidak akan menyadari makna "*mandub*". Akan tetapi, ketika ia disebutkan, *tauriyah* pun menjadi siap dengan penyebutannya.

c. **Bagian ketiga dari tauriyah al-muhayya'ah** adalah yang *tauriyah*-nya terjadi pada dua lafal, yang seandainya tidak ada salah satunya, niscaya *tauriyah* tidak akan siap pada yang lain. Mereka memberikan dalil untuknya dengan perkataan 'Umar bin Abi Rabi'ah:

أيها المنكح الثريا سهيلا ۞ عمـرك الله كيف يلتقــيان

هــيشامية إذا ما استقلت ۞ وسـهيل إذا استقل يماني

Wahai yang menikahkan ats-Tsurayya dengan Suhayl,
Demi Allah, bagaimana keduanya dapat bertemu?

Ia seorang Syamiyyah jika telah berdiri,
Dan Suhayl, jika telah berdiri, seorang Yamani.[1]

Letak dalil di sini adalah pada kata "*ats-Tsurayya*" dan "*Suhayl*". Kata "*ats-Tsurayya*" dapat berarti bahwa penyair menginginkan putri 'Ali bin 'Abdullah bin al-Harits bin Umayyah al-Ashghar. Ini adalah makna jauh yang menjadi objek yang dimaksud dan itulah yang dimaksudkan. Ia juga dapat berarti bintang Pleiades. Ini adalah makna dekat yang menjadi objek penyembunyian. Kata "*Suhayl*" juga dapat berarti Suhayl bin 'Abd ar-Rahman bin 'Awf. Dikatakan: ia adalah seorang pria terkenal dari Yaman. Ini adalah makna jauh yang menjadi objek yang dimaksud. Ia juga dapat berarti bintang yang dikenal dengan nama Suhayl. Ini adalah makna dekat yang

1 Penyebab penggubahan kedua bait ini adalah bahwa Suhayl yang disebutkan menikahi ats-Tsurayya yang disebutkan, dan di antara keduanya terdapat perbedaan yang sangat jauh. Ats-Tsurayya terkenal pada masanya karena kecantikannya, sedangkan Suhayl terkenal sebaliknya. Inilah yang dimaksud oleh penggubah dengan perkataannya: "Bagaimana keduanya dapat bertemu?" Juga, ia berasal dari Syam, sedangkan Suhayl berasal dari Yaman.

menjadi objek penyembunyian. Seandainya tidak disebutkan "*ats-Tsurayya*" yang merupakan bintang, niscaya pendengar tidak akan menyadari (makna bintang) pada kata "*Suhayl*". Dan masing-masing dari keduanya cocok untuk *tauriyah*.

Satu hal yang perlu diperhatikan di sini adalah bahwa *tauriyah* di sini tidak cocok untuk menjadi *murasy-syahah* maupun *mubayyanah*; karena *tarsyih* dan *tabyin* masing-masing hanya dapat terjadi dengan kelaziman khusus. Perbedaan antara lafal yang menyiapkan *tauriyah*, lafal yang memperkuatnya, dan lafal yang menjelaskannya adalah bahwa lafal yang dengannya *tauriyah* menjadi siap, seandainya tidak disebutkan, niscaya *tauriyah* tidak akan terjadi sama sekali. Sedangkan lafal *murasy-syih* (yang memperkuat) dan lafal *mubayyin* (yang menjelaskan) hanyalah penguat bagi *tauriyah*. Seandainya keduanya tidak disebutkan, *tauriyah* akan tetap ada.

At-Tauriyah, yang merupakan salah satu jenis *Badi*' makna, keindahannya baru disadari oleh para ahli syair dan penulis terkemuka generasi setelahnya. Mereka memandangnya sebagai salah satu seni sastra yang paling berharga dan paling tinggi tingkatannya. Oleh karena itu, kita melihat sangat banyak penyair dari Mesir dan Syam, terutama pada abad keenam, ketujuh, dan kedelapan Hijriah, memperluas dan berkreasi dalam penggunaannya. Mereka menghasilkan karya-karya yang menakjubkan dan mengagumkan, yang menunjukkan kemurnian bakat alami dan kemampuan untuk bermain dengan gaya-gaya bahasa.

Al-Qadhi al-Fadhil (w. 596 H) dianggap sebagai orang pertama yang membuka pintu *tauriyah* bagi orang-orang sezamannya dan generasi setelah mereka, dengan apa yang ia tuangkan dalam gubahan puisi dan prosanya. Banyak penyair Mesir yang terpengaruh olehnya dalam kegemaran pada *tauriyah*, seperti Ibn Sana' al-Mulk, as-Siraj al-Warraq, al-Jazzar, al-Hamami, Ibn Daniyal, Mujiruddin bin 'Abd azh-Zhahir, Jamaluddin bin Nubatah, dan Shalahuddin ash-Shafadi.

Di antara para penyair Syam yang terkenal karena memperluas penggunaan *tauriyah* adalah Syarafuddin 'Abd al-'Aziz al-Anshari, Mujiruddin bin Tamim, Badruddin Yusuf adz-Dzahni, Muhyiddin al-Hamawi, Syamsuddin bin al-'Afif, dan 'Ala'uddin al-Kindi yang terkenal dengan sebutan al-Wada'i, yang dikatakan lebih terkenal daripada "*qifa nabki*" (bait pembuka Mu'allaqah Imru' al-Qays) dalam menggubah *tauriyah*.

Barangkali, Taqiyuddin ibn Hujjah al-Hamawi adalah salah satu tokoh *Badi*' generasi setelahnya yang paling menaruh perhatian pada *tauriyah*. Kami mengatakan ini karena dalil-dalil yang ia gunakan untuknya dari syair para penyair *Badi*' di Mesir dan Syam—dari masa al-Qadhi al-Fadhil hingga masanya—pada hakikatnya mencakup seperempat dari kitabnya, *Khizanat al-Adab*, yang terdiri dari 467 halaman.

Ia memberitahukan kita alasan perhatiannya yang begitu besar pada *tauriyah* adalah karena ia berniat, setelah selesai menyusun *Khizanat al-Adab*, untuk menyusun sebuah kitab khusus tentang *tauriyah* dan *istikhdam* yang akan ia namai *Kasyf al-Litsam 'an Wajh at-Tauriyah wa al-Istikhdam* (Menyingkap Cadar dari Wajah Tauriyah dan Istikhdam).[1]

1 *Kitab Khizanat al-Adab*, hlm. 277.

Jika kita melihat sekilas pada kelahiran jenis *Badi*' makna ini, kita akan melihat bahwa para ulama terdahulu tidak terlalu menaruh perhatian pada *tauriyah*, dan seseorang merasakan bahwa apa yang ia temukan darinya dalam sastra mereka terjadi secara spontan tanpa disengaja.

Dikatakan bahwa al-Mutanabbi adalah orang pertama yang menyadarinya dan menggunakannya dalam syair secara jelas. Akan tetapi, penelitian menunjukkan bahwa para penyair *Badi*' pada masa Abbasiyah pertama dan kedua, seperti Abu Nuwas, Muslim bin al-Walid, Abu Tammam, dan al-Buhturi, telah mendahuluinya.

Kemudian, perhatian padanya mulai meningkat sedikit demi sedikit sejak masa al-Mutanabbi, hingga mencapai masa al-Qadhi al-Fadhil. Ia pun menyambutnya dan memperluas penggunaannya dalam puisi dan prosanya, hingga pada tingkat yang menarik perhatian. Oleh karena itu, para penyair Mesir dan Syam, terutama di masanya dan setelah masanya, mengikutinya. Kekaguman padanya, sikap berlebihan dalam penggunaannya, banyaknya penggunaan, dan pemaksaan di dalamnya telah merusak banyak syair para penyair generasi setelahnya dan mengubahnya menjadi sekadar olah pikir dan trik-trik lafal, yang sesuai dengan perkataan seorang penyair:

وما مـــــــثله إلا كفارغ بندق ❁ خلى من المعنى ولكن يفرقع

Dan perumpamaannya tak lain laksana selongsong peluru kosong,
Kosong dari makna, namun ia meletus!

AT-TAQSIM
(KLASIFIKASI)

A*t-Taqsim* adalah salah satu seni dari *Badi*' makna. Secara bahasa, ia adalah *mashdar* dari *qassama asy-syai*' (ia membagi-bagi sesuatu). Adapun secara istilah, ungkapannya berbeda-beda, namun semuanya kembali pada satu tujuan yang sama.

Di antara orang-orang pertama yang membahasnya adalah Abu Hilal al-'Askari. Ia menafsirkannya dengan berkata: "*At-Taqsim* yang benar adalah: ketika sebuah tuturan dibagi menjadi bagian-bagian yang setara, mencakup semua jenisnya, dan tidak ada satu pun genusnya yang keluar darinya. Contohnya adalah firman Allah Ta'ala:

هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا

"*Dialah Tuhan yang memperlihatkan kilat kepadamu untuk menimbulkan ketakutan dan harapan...*" (QS. Ar-Ra'd: 12). Ini adalah klasifikasi terbaik, karena manusia saat melihat kilat berada di antara takut dan harap, dan tidak ada keadaan ketiga bagi mereka."[1] Ketakutan didahulukan di atas harapan karena hal yang menakutkan dari kilat terjadi pada kilatan pertamanya, dan hal yang diharapkan baru terjadi dari kilat setelah hal yang menakutkan; agar harapan dapat menghapus ketakutan karena datangnya kelegaan setelah kesulitan.

Ibn Rasyiq al-Qayrawani menyebutkan bahwa pandangan orang-orang tentangnya berbeda-beda: "Sebagian dari mereka berpendapat bahwa ia adalah ketika seorang penyair mencakup semua bagian dari apa yang ia mulai. Seperti perkataan Basyyar yang mendeskripsikan kekalahan:

بضرب يذوق الموت من ذاق طعمه ۞ وتدرك من نجى الفرار مـــــثالبه

فراحوا: فريق في الأســــار، ومثله ۞ قتيل ومثل لاذ بالـــــــبحر هاربه

Dengan pukulan yang membuat siapa pun yang merasakannya merasakan kematian,
Dan siapa pun yang selamat dari lari akan menemui aibnya.

Lalu mereka pergi: sebagian menjadi tawanan, sebagian lain
terbunuh, dan sebagian lain berlindung di laut sebagai pelarian.

Bait pertama terbagi menjadi dua: antara mati atau hidup yang mewariskan aib dan cela. Bait kedua terbagi menjadi tiga: tawanan, terbunuh, dan pelarian. Ia telah mencakup

1 *Kitab ash-Shina'atayn*, hlm. 341.

semua bagian. Dan tidak ada dalam penyebutannya penambahan pada keseluruhan secara spesifik. Seperti perkataan al-Mutallamis:

ولا يقـــــيم على ضيم يراد به ❁ إلا الأذلان عير الحتي والـــــوتد

هـذا على الخسف مربوط برمته ❁ وذ يشج فلا يـــــــرثي له أحد

Dan tidak akan ada yang bertahan di atas kezaliman yang ditimpakan padanya,
Kecuali dua yang hina: keledai liar dan pasak.

Yang ini diikat dengan tali dalam kehinaan,
Dan yang itu dipukul hingga remuk tanpa ada yang mengasihaninya.[1]

Penyair menyebutkan keledai liar dan pasak, kemudian ia menambahkan pada yang pertama ikatan beserta kehinaan, dan pada yang kedua pukulan hingga remuk secara spesifik.

Sebelumnya, as-Sakaki mendefinisikannya dengan berkata: "Ia adalah engkau menyebutkan sesuatu yang memiliki dua bagian atau lebih, kemudian engkau menambahkan pada setiap bagiannya apa yang menjadi miliknya menurutmu. Seperti perkataannya:

أديبان في بلخ لا يلأكـلان ❁ إذا صـــبحا المرء غير الكبد

فهذا طويل كظل القناة ❁ وهذا قصير كـــظل الوتد

Dua sastrawan di Balkh yang tidak akan memakan,
Jika mereka disuguhi di pagi hari, selain hati.

Yang ini tinggi laksana bayangan tombak,
Dan yang ini pendek laksana bayangan pasak."

Demikian pula, Zakiuddin ibn Abi al-Ishba' mendefinisikannya dengan berkata: "*At-Taqsim* adalah penyempurnaan oleh penutur atas bagian-bagian makna yang sedang ia bahas."[2] Ia memberikan contoh untuk definisinya dengan firman Allah Ta'ala:

الَّذِيْنَ يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ قِيَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰى جُنُوْبِهِمْ

"*(yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadan berbaring...*" (QS. Ali 'Imran: 191). Ayat mulia ini telah mencakup semua posisi yang mungkin.

Dan juga dengan firman Allah Ta'ala:

ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتٰبَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَاۚ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖۚ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌۚ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِالْخَيْرٰتِ بِاِذْنِ اللّٰهِ

"*Kemudian Kitab itu Kami wariskan kepada orang-orang yang Kami pilih di antara hamba-hamba*

1 *Kitab at-Talkhish* karya al-Qazwini, hlm. 364. *Adh-Dlaim*: kezaliman. *Al-'ayr*: keledai, lebih sering untuk keledai liar, namun yang sesuai di sini adalah keledai domestik. *Al-khasf*: kehinaan. *Ar-rummah*: sepotong tali. *Asy-syajj*: memukul dan meremukkan.

2 *Khizanat al-Adab*, hlm. 362.

Kami, lalu di antara mereka ada yang menganiaya diri mereka sendiri dan di antara mereka ada yang pertengahan dan diantara mereka ada (pula) yang lebih dahulu berbuat kebaikan dengan izin Allah." (QS. Fathir: 32). Ayat mulia ini telah mencakup semua bagian yang mungkin ada, karena seluruh alam tidak akan terlepas dari ketiga bagian ini.

Dan dengan firman Allah Ta'ala juga:

لَهُۥ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَٰلِكَ

"*...dan bagi-Nya apa yang ada di hadapan kita, apa yang di belakang kita dan apa yang di antara keduanya...*" (QS. Maryam: 64). Ayat mulia ini mencakup ketiga bagian waktu dan tidak ada yang keempat. Yang dimaksud adalah masa kini, masa lalu, dan masa depan. "*lahu ma baina aydina*" maksudnya adalah masa depan, "*wa ma khalfana*" maksudnya adalah masa lalu, dan "*wa ma baina dzalika*" adalah masa kini.

Di antara yang sesuai dengan definisi Ibn Abi al-Ishba', dan yang termasuk prosa termulia, adalah sabda Rasulullah SAW:

وَهَلْ لَكَ يَا ابْنَ آدَمَ مِنْ مَالِكَ إِلَّا مَا أَكَلْتَ فَأَفْنَيْتَ، أَوْ لَبِسْتَ فَأَبْلَيْتَ، أَوْ تَصَدَّقْتَ فَأَبْقَيْتَ؟

"*Dan apakah yang engkau miliki, wahai anak Adam, dari hartamu, kecuali apa yang engkau makan lalu engkau habiskan, atau apa yang engkau pakai lalu engkau usangkan, atau apa yang engkau sedekahkan lalu engkau abadikan?*" Rasulullah SAW tidak meninggalkan bagian keempat yang seandainya dicari, akan ditemukan.

Dan perkataan 'Ali bin Abi Thalib, *karramallahu wajhah*: "Berbuat baiklah kepada siapa pun yang engkau kehendaki, engkau akan menjadi pemimpinnya. Merasa cukuplah dari siapa pun yang engkau kehendaki, engkau akan menjadi sepadan dengannya. Dan bergantunglah pada siapa pun yang engkau kehendaki, engkau akan menjadi tawanannya." Imam 'Ali di sini telah mencakup semua tingkatan derajat dan semua keadaan manusia antara kelebihan, kecukupan, dan kekurangan.

Di antaranya juga adalah kisah seorang pemuda yang datang bersama beberapa delegasi Arab menghadap 'Umar bin 'Abd al-'Aziz. Kemudian, ia berdiri dan maju ke depan majelis seraya berkata: "Wahai Amirul Mukminin, kami telah ditimpa tahun-tahun (paceklik): satu tahun melumerkan lemak, satu tahun memakan daging, dan satu tahun menggerogoti tulang.[1] Dan di tangan kalian ada kelebihan harta. Jika itu adalah hak kami, maka janganlah kalian menahannya dari kami. Jika itu adalah milik Allah, maka bagikanlah kepada hamba-hamba-Nya. Dan jika itu adalah milik kalian, maka bersedekahlah; sesungguhnya Allah membalas orang-orang yang bersedekah." Maka, 'Umar bin 'Abd al-'Aziz berkata: "Orang Arab Badui ini tidak meninggalkan bagi kami satu pun alasan."

Dari definisi-definisi dan contoh-contoh sebelumnya, dapat dikatakan bahwa *at-taqsim* dapat merujuk pada beberapa hal:

Pertama: penyempurnaan semua bagian dari suatu makna. Makna tersebut dapat terbagi menjadi dua yang tidak ada ketiganya, atau tiga yang tidak ada keempatnya, atau empat yang tidak ada kelimanya, dan seterusnya...

1 *Anqat al-'azhm*: mengeluarkan sumsum tulangnya. *Niqw* dengan kasrah pada nun, artinya sumsum.

Di antara contoh pembagian makna menjadi dua yang tidak ada ketiganya—selain dari beberapa contoh sebelumnya—adalah perkataan Tsabit al-Bunani: "*Alhamdulillah wa astaghfirullah* (Segala puji bagi Allah dan aku memohon ampun kepada Allah)." Ketika ditanya: "Mengapa engkau mengkhususkan keduanya?" Ia menjawab: "Karena aku berada di antara nikmat dan dosa. Aku memuji Allah atas nikmat, dan aku memohon ampun kepada-Nya dari dosa."

Di antaranya adalah perkataan asy-Syamakh yang mendeskripsikan kekerasan kuku keledai:

متى ما تقع أرساغه مطمئنة ۞ على حجر يـــرفض أو يتدحرج

Kapan pun pergelangan kakinya mendarat dengan mantap
Di atas batu, ia akan hancur atau menggelinding.[1]

Pijakan yang kuat jika mengenai sesuatu yang lunak, ia akan hancur dan tercerai-berai. Atau jika mengenai sesuatu yang keras, ia akan menggelinding darinya. Oleh karena itu, asy-Syamakh tidak meninggalkan bagian ketiga.

Di antara pembagian makna menjadi tiga yang tidak ada keempatnya adalah perkataan Zuhayr:

فــإن الحق مقطعه ثلاث ۞ يمين أو نـــــفار أو جلاء

فـذلكم مقاطع كل حق ۞ ثلاث كلهن لكم شــفاء

Sesungguhnya penyelesaian sengketa ada tiga:
Sumpah, atau arbitrasi, atau bukti yang jelas.[2]

Itulah cara-cara penyelesaian setiap sengketa,
Tiga, semuanya bagi kalian adalah penyembuh.

'Umar radhiyallahu 'anhu terkagum-kagum dengan kebenaran klasifikasi ini dan berkata: "Seandainya aku sempat bertemu Zuhayr, niscaya aku akan mengangkatnya menjadi hakim karena pengetahuannya."

Di antaranya adalah perkataan Nudhaib:

فقال فريق القوم: لا، وفريقهم ۞ نعم، وفريق قال: ويحك ما ندري

Sebagian kaum berkata: "Tidak," sebagian lain: "Ya,"
Dan sebagian lain berkata: "Celaka engkau, kami tidak tahu."

Tidak ada dalam bagian-bagian jawaban atas suatu permintaan, jika ditanyakan, selain ketiga bagian ini.

Dan perkataan 'Umar bin Abi Rabi'ah:

وهبها كشيء لم يكن أو كنازح ۞ به الدار أو من غيبته المـــــقابر

Anggaplah ia seperti sesuatu yang tak pernah ada, atau seperti yang jauh
tempat tinggalnya, atau yang telah disembunyikan oleh kuburan.

1 *Muthma'innah*: diam, mantap. *Yarfadhdhu*: tercerai-berai. *Al-arsagh*: jamak dari *rusgh*, yaitu bagian yang paling ramping pada hewan antara kuku dan...

2 *An-Nifar*: perselisihan dan mencari penyelesaian hukum. *Al-jala'*: bukti yang menjelaskan dan menyingkap hakikat perkara.

Ibn Abi Rabi'ah tidak meninggalkan satu pun bagian yang dapat digunakan untuk mengungkapkan keadaan seseorang yang hilang, kecuali ia menyajikannya dalam bait ini.

Dan perkataan Zuhayr:

وأعلم ما في اليوم والأمس قبله ۞ ولكنني عن علم ما في غد عـم

Dan aku tahu apa yang ada hari ini dan kemarin sebelumnya,
Tetapi aku buta akan pengetahuan tentang apa yang ada di hari esok.

Bait ini mencakup ketiga bagian waktu dan tidak ada yang keempat.

Hal kedua yang dapat dirujuk oleh *at-taqsim* adalah penyebutan keadaan-keadaan sesuatu dengan menambahkan pada setiap keadaan apa yang sesuai dan layak baginya. Di antara contohnya adalah perkataan Abu ath-Thayyib al-Mutanabbi:

ســأطلب حقي بالقنا ومشايخ ۞ كأنهم من طول ما التثموا مرد

ثقال إذا لاقوا خفاف إذا دعوا ۞ كثير إذا. شدوا قليل إذا عـــدوا

Aku akan menuntut hakku dengan tombak-tombak dan para ksatria tua,
Yang seakan-akan karena lamanya mereka memakai cadar, mereka menjadi tak berjenggot.

Berat jika mereka berhadapan (dengan musuh), ringan jika mereka dipanggil (berperang),
Banyak jika mereka menyerang, sedikit jika mereka dihitung.[1]

Penyair di sini telah menambahkan pada setiap keadaan apa yang sesuai dengannya. Ia menambahkan pada keadaan 'berat' saat mereka bertemu musuh, pada keadaan 'ringan' saat mereka dipanggil untuk berperang, pada keadaan 'banyak' saat mereka menyerang dan menghantam musuh dalam perang, dan pada keadaan 'sedikit' saat mereka dihitung dan dijumlahkan; karena jika mereka mengalahkan musuh mereka dengan jumlah yang sedikit, maka itu lebih membanggakan bagi mereka daripada dengan jumlah yang banyak.

Di antaranya adalah perkataan Zuhayr:

يطعنهم ما ارتموا حتى إذا طعنوا ۞ ضارب حتى إذا ما ضاربـــوا اعتنقا

Ia menikam mereka selama mereka menyerang, hingga jika mereka telah ditikam,
Ia memukul, hingga jika mereka telah dipukul, ia memeluk.

Zuhayr dalam bait ini telah menyajikan semua yang dilakukan oleh orang yang dipujinya terhadap musuh-musuhnya di saat genting dan perang, dengan menambahkan pada setiap keadaan apa yang sesuai dengannya. Yaitu, ia menambahkan pada tindakan orang yang dipuji menikam musuh-musuhnya keadaan saat mereka menyerang, pada tindakannya memukul mereka keadaan saat mereka telah ditikam, dan pada tindakannya memeluk mereka keadaan saat mereka telah dipukul. Maka, dalam setiap keadaan, ia selalu selangkah lebih maju dari lawan-lawannya.

Di antaranya adalah perkataan Tharih ats-Tsaqafi:

إن يسمعوا الخير يخفوه وإن سمعوا ۞ شرا أذاعوا، وإن لم يسمعوا كذبــوا

---

1 *Al-qana*: tombak-tombak; penyair menggunakan ini sebagai kiasan untuk dirinya sendiri; dan *al-masyayikh* untuk para sahabatnya. Mereka tidak pernah melepaskan cadar mereka dan jenggot mereka tidak terlihat sehingga mereka seakan-akan tidak berjenggot. Memakai cadar dalam perang adalah kebiasaan bangsa Arab agar serban mereka tidak jatuh.

Jika mereka mendengar kebaikan, mereka menyembunyikannya; dan jika mereka mendengar keburukan, mereka menyebarkannya;

Dan jika mereka tidak mendengar (keduanya), mereka berdusta.

Di sini, penyair menambahkan pada keadaan mendengar kebaikan tindakan menyembunyikannya, pada keadaan mendengar keburukan tindakan menyebarkannya, dan pada keadaan tidak mendengar kebaikan maupun keburukan tindakan berdusta.

Hal ketiga yang dapat dirujuk oleh *at-taqsim* adalah *at-taqthi*', yang dimaksud adalah memotong lafal-lafal dalam satu bait syair menjadi bagian-bagian yang merepresentasikan metrum (*taf'ilah*) 'arudh-nya, atau menjadi segmen-segmen yang setara dalam wazan. *At-Taqsim* saat itu dinamai "*at-taqsim bi at-taqthi*'" (klasifikasi dengan pemotongan).

Di antara contohnya, yang berasal dari metrum *Thawil*, adalah perkataan al-Mutanabbi:

فيا شوق ما أبقى ويالى من النوى ❁ ويا دمع ما أجرى ويا قلب ما أصـــبا

Oh, betapa rindu yang tersisa, Oh, celakanya karena perpisahan
Oh, betapa air mata mengalir, Oh, betapa hati merana

Al-Mutanabbi menyajikan bait ini dengan pembagian berdasarkan pemotongan metrum, di mana setiap dua lafal menjadi seperempat bait.

Di antaranya, yang berasal dari metrum *Basith*, adalah perkataan al-Mutanabbi juga:

للسبي ما نكحوا والقتل ما ولدوا ❁ والنهب ما جمعو والنار ما زرعوا

Untuk ditawan apa yang mereka nikahi, dan untuk dibunuh apa yang mereka lahirkan
Dan untuk dirampas apa yang mereka kumpulkan, dan untuk api apa yang mereka tanam

Bait ini disajikan dengan pembagian dan pemotongan menjadi empat segmen yang setara dalam wazan.

Di antaranya, yang berasal dari metrum *Khafif*, adalah perkataan al-Buhturi:

قف مشوقا أو مسعدا أو حزينا ❁ أو معينا أو عـــــــاذر أو عدولا

Berdirilah merindu / atau membantu / atau bersedih
Atau menolong / atau memaafkan / atau mencela

Bait di sini dibagi dan dipotong menjadi enam segmen, di mana setiap segmen merepresentasikan satu *taf'ilah* dari metrum *Khafif*.

At-Taqsim bi at-taqthi' juga dapat hadir dengan rima (*saj*'), seperti perkataan Muslim bin al-Walid:

كأنه قمر أو ضيغم هصر ❁ أو حية ذكر عارض هطل

Seakan-akan ia bulan atau singa yang menerkam
Atau ular jantan awan yang menghujani

Dan seperti perkataan Abu Tammam dari sebuah kasidah yang ia gunakan untuk memuji al-Mu'tashim dan menyebutkan penaklukan Amoria:[1]

---

1 *As-Sumr*: tombak-tombak. *Al-qudhub*: pedang-pedang. Amoria adalah salah satu kota Romawi yang terkenal dan pada masa mereka lebih mulia daripada Konstantinopel. Al-Mu'tashim menaklukkannya dalam sebuah pertempuran terkenal.

لم يعلم الكفر كم من أعصر كمنت ❁ له المنية بين السـمر والقضب

تدبير معتصم بالله مـنتقم ❁ لله مرتقب في الله مـرتغب

Kekafiran tak tahu berapa zaman yang telah tersembunyi
Baginya, maut di antara tombak-tombak dan pedang-pedang

Strategi sang Mu'tashim karena Allah, sang pembalas
Demi Allah, sang pengawas di jalan Allah, sang pengharap

Bait kedua di sini mengandung *taqsim bi at-taqthi'* yang berirama. Qudamah menamai jenis ini "*at-tarsi'*" dan berbicara panjang lebar dalam mendeskripsikannya.

Para penyair kuno tidak banyak menggunakan jenis ini karena menghindari pemaksaan (*takalluf*). Di antara yang terdapat pada mereka adalah perkataan Abu al-Mitslam dalam sebuah ratapan:

هباط أودية حمال ألوية ❁ شهاد أندية بسرحان فتيان

يعطيك ما لا تكاد النفس تسلمه ❁ من التلاد وهوب غير مـنان

Penakluk lembah-lembah pembawa panji-panji
Saksi di majelis-majelis serigala para pemuda

Ia memberimu apa yang jiwa hampir tak rela melepaskannya
Dari harta pusaka, dan ia pemberi tanpa pamrih

At-Taqsim bi at-taqthi' yang berirama di sini terdapat pada bait pertama, sebagaimana engkau lihat.

Di antara *at-taqsim* ada jenis yang disebut "*taqsim adh-dhidd*", yaitu dengan menempatkan setiap hal bersama lawannya. Seperti perkataan al-'Abbas bin al-Ahnaf:

وصالكمو صرم، وحـبكمو قلى ❁ وعطفكمو صد، وسلمكمو حرب

Hubungan kalian adalah pemutusan, cinta kalian adalah kebencian,
Kasih sayang kalian adalah penolakan, dan damai kalian adalah perang.

CACAT-CACAT TAQSIM

APABILA *at-taqsim* mencakup semua bagian makna atau semua keadaannya, maka ia adalah *taqsim* yang benar yang dianggap sebagai salah satu seni *Badi'* makna. Akan tetapi, *taqsim* terkadang dihinggapi oleh beberapa hal yang merusaknya dan mengurangi nilainya. Di antaranya adalah:

1. **Tidak Mencakup Semua Bagian Makna**, seperti perkataan Jarir:

   صارت حنيفة أثلاثا فثلثهم ❁ من العبيد وثلث من موالينا

   Bani Hanifah telah menjadi tiga bagian, sepertiga dari mereka
   adalah budak, dan sepertiga dari pengikut kami.

   Setelah ia menyebutkan bahwa mereka ada tiga, ia hanya menyebutkan dua bagian dan diam mengenai yang ketiga. Maka, pembagian di sini buruk. Dikatakan bahwa Jarir melantunkan bait ini dan seorang dari Bani Hanifah hadir. Lalu ditanyakan kepadanya:

"Dari bagian manakah engkau?" Ia menjawab: "Dari sepertiga yang penyebutannya diabaikan!"

Dari jenis ini juga adalah perkataan Ibn al-Qirriyah: "Manusia ada tiga: yang berakal, yang bodoh, dan yang jahat." Pembagian di sini buruk karena tidak mencakup semua bagiannya; sebab orang yang jahat bisa saja bodoh, dan bisa saja berakal. Orang yang berakal juga bisa saja jahat, demikian pula orang yang bodoh.

2. **Tumpang Tindihnya Salah Satu Bagian dengan yang Lain**, seperti perkataan Umayyah bin Abi ash-Shalt:

لله نعمتنا تـــبارك ربنا ❁ رب الأنام ورب من يتأبد

Bagi Allah nikmat kita, Maha Suci Tuhan kami,
Tuhan semesta alam dan Tuhan mereka yang menyendiri.

Pembagian di sini cacat karena "*man yata'abbadu wa yatawahhasyu*" (mereka yang menyendiri dan mengasingkan diri) termasuk dalam "*al-anam*" (semesta alam). Dan seperti perkataan penyair lain:

فما برحت تومي إليك بطرفها ❁ وتومض أحيانا إذا طرفها غفل

Maka ia tak henti-hentinya memberi isyarat kepadamu dengan lirikan matanya,
Dan berkedip sesekali jika lirikan matanya lengah.

Kedua bagian dalam bait ini tumpang tindih karena "*tumi*" (memberi isyarat) dan "*tumidhu*" (berkedip) adalah satu.

Dan seperti perkataan Jamil:

لو كان في قلبي كقدر قلامة ❁ حبا وصلتك أو أتتك رســـــائلي

Seandainya di hatiku ada seujung kuku
cinta, niscaya aku telah menyambung hubungan denganmu, atau surat-suratku telah datang padamu.

Bait ini mengesankan adanya klasifikasi, namun sebenarnya tidak demikian, karena datangnya surat-surat termasuk dalam menyambung hubungan.

AL-ILTIFAT

Barangkali, al-Asma'i (w. 214 H) adalah orang pertama yang menyebutkan "*al-iltifat*". Diriwayatkan dari Ishaq al-Maushili bahwa ia berkata: Al-Asma'i berkata kepadaku: "Apakah engkau tahu *iltifat*-nya Jarir?" Aku berkata: "Apa itu?" Lalu ia melantunkan perkataannya untukku:

أتنسى إذ تود عنا سـليمى ❁ بعود بشامة سقي البشام

Apakah engkau lupa ketika Salima mengucapkan selamat tinggal kepada kami dengan sebatang ranting basyam? Semoga al-basyam disirami hujan.

Apakah engkau tidak melihatnya sedang fokus pada syairnya, lalu ia berpaling (*iltafata*) kepada pohon *basyam*, lalu menyebutkannya, lalu mendoakannya?[1]

Ibn al-Mu'tazz menganggap "*al-iltifat*" sebagai salah satu keindahan dan ornamen tuturan. Ia mendefinisikannya dan memberikan beberapa contoh untuknya dari Al-Qur'an al-Karim dan syair. Dalam mendefinisikannya, ia berkata: "*Al-Iltifat* adalah peralihan penutur dari modus sapaan (*mukhathabah*) ke modus pemberitaan (*ikhbar*), dan dari modus pemberitaan ke modus sapaan, dan yang sejenisnya. Dan di antara *al-iltifat* adalah peralihan dari suatu makna yang sedang dibahas ke makna yang lain."[2] Kemudian, ia memberikan contoh untuk peralihan penutur dari modus sapaan ke modus pemberitaan, atau dengan kata lain, peralihan dari persona kedua (*khithab*) ke persona ketiga (*ghaybah*), dengan firman Allah Ta'ala:

هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۖ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ ۙ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ

"Dialah yang menjadikan kamu dapat berjalan di daratan dan (berlayar) di lautan. Sehingga apabila kamu berada di dalam bahtera, dan meluncurlah bahtera itu membawa orang-orang yang ada di dalamnya dengan tiupan angin yang baik, dan mereka bergembira karenanya, datanglah angin badai, dan (apabila) gelombang dari segenap penjuru menimpanya, dan mereka yakin bahwa mereka telah terkepung (bahaya), maka mereka berdoa kepada Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya semata-mata.

---

1 Lihat *Kitab al-'Umdah*, jilid 2, hlm. 44; *Kitab ash-Shina'atayn*, hlm. 392. *Al-Basyam*: sejenis pohon yang memiliki batang, cabang, dan daun, namun tidak berbuah.

2 *Kitab al-Badi'*, hlm. 58.

(Mereka berkata): "Sesungguhnya jika Engkau menyelamatkan kami dari bahaya ini, pastilah kami akan termasuk orang-orang yang bersyukur"." (QS. Yunus: 22). *Iltifat* dalam ayat mulia ini terdapat pada firman Allah Ta'ala: "*...Sehingga apabila kamu berada di dalam bahtera, dan meluncurlah bahtera itu membawa orang-orang yang ada di dalamnya dengan tiupan angin yang baik...*" (QS. Yunus: 22). Mengenai *iltifat* ini, Ibn al-Atsir berkata: "Sesungguhnya, peralihan tuturan di sini dari modus sapaan ke modus pemberitaan adalah untuk suatu faedah, yaitu agar Ia menceritakan keadaan mereka kepada orang lain, sehingga yang diberitakan itu merasa heran terhadap mereka dan menuntut darinya untuk mengingkari perbuatan mereka. Seandainya Allah berfirman: 'apabila kalian berada di dalam bahtera dan meluncurlah bahtera itu membawa kalian dengan tiupan angin yang baik dan kalian bergembira karenanya,' dan melanjutkan sapaan kepada mereka hingga akhir ayat, niscaya faedah yang dihasilkan oleh sapaan persona ketiga itu akan hilang."[1]

Ibn al-Mu'tazz juga memberikan contoh untuk peralihan penutur dari modus pemberitaan ke modus sapaan, atau dengan kata lain, peralihan dari persona ketiga (*ghaybah*) ke persona kedua (*khithab*), dengan perkataan Jarir:

طرب الحمام بذي الأراك فشاقني ❁ لازلت في علل وأيك نـــــــــاضر

Merpati berkicau di Dzi al-Arak, lalu membuatku rindu,
Semoga engkau senantiasa dalam kesegaran dan rimbun pepohonanmu.[2]

Jarir telah memberitakan tentang yang gaib (persona ketiga) pada paruh pertama bait, yaitu "*al-hamam*" (merpati). Akan tetapi, pada paruh kedua, ia beralih dari melanjutkan sapaan kepada yang gaib ini dan berpaling untuk menyapanya secara langsung dengan perkataannya: "*la zilta fi 'alalin wa aykun nadhirun*" (semoga engkau senantiasa dalam kesegaran dan rimbun pepohonanmu), untuk menambah faedah pada makna, yaitu doa untuk merpati.

Adapun jenis ketiga dari *iltifat* menurut Ibn al-Mu'tazz, yaitu peralihan penutur dari suatu makna yang sedang ia bahas ke makna yang lain, ia memberikan contoh untuknya dengan perkataan Abu Tammam:

وأنجدتمـــو من بعد اتهام داركم ❁ فيما دمع أنجدني على ساكني نجد

Dan kalian telah menuju Najd setelah negeri kalian di Tihamah,
Dengan air mata yang telah membantuku meratapi penduduk Najd.

Penyair—yang merupakan penutur di sini—memberitahu mereka yang ia ajak bicara bahwa ia tahu mereka telah menjadikan negeri mereka di Najd setelah sebelumnya di Tihamah. Kemudian, ia beralih atau berpaling setelah itu ke makna lain yang terwujud dalam doa dan permintaan kepada air mata agar membantunya meratapi penduduk Najd.

Qudamah bin Ja'far datang setelah Ibn al-Mu'tazz, lalu ia menganggap "*al-iltifat*" sebagai salah satu atribut makna. Ia mendefinisikannya dengan berkata: "*Al-Iltifat* adalah ketika seorang penyair sedang membahas suatu makna, lalu ia terinterupsi olehnya, entah

---

1 *Al-Matsal as-Sa'ir*, hlm. 170.

2 *Al-'alal* (dengan fathah pada 'ayn dan lam): minum setelah minum secara berurutan. *Al-ayk*: pohon; bentuk tunggalnya *aykah*; dikatakan juga: sejenis pohon *arak*.

karena keraguan, atau dugaan bahwa ada yang akan menyanggah perkataannya, atau ada yang bertanya tentang sebabnya; lalu ia kembali pada apa yang telah ia kemukakan sebelumnya, dengan makna yang ia palingkan setelah selesai, baik untuk menyebutkan sebabnya atau untuk menghilangkan keraguan tentangnya."[1]

Di antara contohnya menurutnya adalah perkataan al-Mu'aththal al-Hudzali:

تبين صلاة منا ومنهمو ۞ إذا ما التقينا والمسالم بادن

Tampak jelaslah para pejuang perang[2] *dari kami dan dari mereka,*
Ketika kami bertemu, dan orang yang berdamai gemuk badannya.

Perkataannya "*wa al-musalimu badinun*" (dan orang yang berdamai gemuk badannya) adalah sebuah kembalian dari makna yang telah ia kemukakan sebelumnya, ketika ia menjelaskan bahwa tanda "pejuang perang" dari selain mereka adalah bahwa orang yang berdamai akan gemuk badannya, sedangkan pejuang akan kurus.

Di antara contohnya juga adalah perkataan ar-Rammah bin Mayyadah:

فلا صرمه يبدو وفي اليأس راحة ۞ ولا وصله يبدو لنا فنكارمه

Pemutusannya[3] *tak kunjung tampak, padahal dalam keputusasaan ada ketenangan,*
Dan penyambungannya tak kunjung tampak bagi kami, agar kami dapat memuliakannya.

Seakan-akan ia berkata: "dan dalam keputusasaan ada ketenangan," lalu ia berpaling kepada makna tersebut seolah-olah ada seorang penentang yang berkata kepadanya: "Dan apa yang akan kau lakukan dengan pemutusannya, yaitu pengabaiannya?" Lalu ia menjawab dengan menjelaskan alasan mengapa ia berharap pemutusan dan pengabaiannya itu tersingkap: karena hal itu akan membawa pada keputusasaan, dan dalam keputusasaan ada ketenangan.

Siapa pun yang membandingkan konsep "*al-iltifat*" menurut Ibn al-Mu'tazz dan Qudamah, kemudian mengikuti perkembangannya pada para ulama lain seperti Abu Hilal al-'Askari, Ibn Rasyiq, Fakhruddin ar-Razi, dan as-Sakaki, akan mendapati bahwa sebagian dari mereka terinspirasi oleh konsep *iltifat* menurut Ibn al-Mu'tazz atau Qudamah, dan sebagian lain mencampuradukkan seni *badi*' ini dengan *al-i'tiradh* (interupsi). Yang terbaik dalam menyajikan topik "*al-iltifat*" menurut pandangan kami adalah Dhiya'uddin ibn al-Atsir. Ia menanganinya dengan kejelasan dan pemahaman terhadap rahasia-rahasia balaghahnya. Oleh karena itu, kami memilih untuk mengutip di sini ringkasan dari perkataannya tentang "*al-iltifat*" yang menjelaskan hakikat dan fungsi balaghahnya, serta menghindarkan kita dari banyak kerancuan yang dialami oleh para ahli balaghah lainnya.

Ibn al-Atsir memulai pembahasannya tentang seni *badi*' makna ini dengan menjelaskan hakikatnya. Ia berkata:

> "Dan hakikatnya diambil dari berpalingnya manusia ke kanan dan ke kirinya. Ia menghadapkan wajahnya sesekali ke arah sini dan sesekali ke arah sana. Demikian

---

1 *Kitab Naqd asy-Syi'r* karya Qudamah, hlm. 164.

2 *Shulah al-harb* (dengan dhammah pada shad): mereka yang menanggung panas, dahsyat, dan kengeriannya; jamak dari *shalin*, seperti *qadhin* dan *qudhah*.

3 *Ash-sharm* (dengan fathah pada shad): lawan dari *al-washl*, yaitu pengabaian dan penolakan.

pula halnya dengan jenis tuturan ini secara khusus, karena di dalamnya terjadi peralihan dari satu bentuk ke bentuk lain, seperti peralihan dari sapaan kepada yang hadir ke yang gaib, atau dari sapaan kepada yang gaib ke yang hadir, atau dari kata kerja lampau ke masa depan, atau dari masa depan ke lampau, atau hal-hal lain yang akan disebutkan secara rinci."

"Ia juga disebut 'keberanian bahasa Arab' (*syaja'ah al-'arabiyyah*). Ia dinamai demikian karena keberanian adalah tindakan maju. Dan itu karena seorang pemberani akan menempuh apa yang tidak mampu ditempuh oleh orang lain, dan memasuki[1] apa yang tidak dimasuki oleh selainnya. Demikian pula *iltifat* dalam tuturan ini, karena bahasa Arab memiliki kekhususan ini dibandingkan bahasa-bahasa lain."[2]

PEMBAGIAN AL-ILTIFAT

Kemudian, Ibn al-Atsir membagi *al-iltifat* menjadi tiga bagian, yaitu:

1. Bagian pertama: dalam kembalinya dari persona ketiga (*ghaybah*) ke persona kedua (*khithab*), dan dari persona kedua ke persona ketiga.
2. Bagian kedua: dalam kembalinya dari kata kerja masa depan ke kata kerja perintah, dan dari kata kerja lampau ke kata kerja perintah.
3. Bagian ketiga: dalam pemberitaan tentang kata kerja lampau dengan masa depan, dan tentang masa depan dengan kata kerja lampau.

Berikut adalah ringkasan dari perkataan Ibn al-Atsir tentang setiap bagian ini.

1. **Mengenai Bagian Pertama**, yaitu yang khusus membahas kembalinya dari persona ketiga ke persona kedua dan dari persona kedua ke persona ketiga, Ibn al-Atsir pertama-tama mengutip pandangan sebagian ulama balaghah mengenai alasan mengapa bangsa Arab menggunakan gaya bahasa ini, kemudian ia mengomentarinya dengan pandangannya sendiri.

   Mayoritas orang yang berkecimpung dalam seni ini, jika ditanya tentang peralihan dari persona ketiga ke persona kedua dan dari persona kedua ke persona ketiga, mereka akan berkata: "Begitulah kebiasaan bangsa Arab dalam gaya-gaya bahasa mereka." Perkataan ini, menurutnya, laksana "tongkat orang buta," sebagaimana pepatah mengatakan.

   Demikian pula, ia tidak puas dengan jawaban az-Zamakhsyari atas pertanyaan ini, yang menyatakan bahwa kembalinya dari persona ketiga ke persona kedua hanya digunakan untuk variasi gaya dalam tuturan dan peralihan dari satu gaya ke gaya lain, untuk menyegarkan semangat pendengar dan membangkitkan perhatian padanya.

   Menurut Ibn al-Atsir, peralihan dari persona kedua ke persona ketiga atau dari persona ketiga ke persona kedua tidak akan terjadi kecuali untuk suatu faedah yang menuntutnya. Faedah tersebut adalah sesuatu di luar sekadar peralihan dari satu gaya

---

1 *Kitab al-Matsal as-Sa'ir*, hlm. 167. *Yatawarradu siwahu*: artinya tanduknya melebihi apa yang tidak bisa dilebihi oleh yang lain.

2 *Al-idd* (dengan kasrah pada hamzah dan tasydid pada dal): perkara yang keji dan mungkar. *Addahu al-amru* (dengan tasydid pada dal): perkara itu memberatkannya dan terasa besar baginya.

ke gaya lain. Akan tetapi, ia tidak dapat dibatasi dengan suatu batasan atau diatur dengan suatu aturan. Namun, dapat ditunjukkan beberapa contohnya agar yang lain dapat diqiyaskan padanya.

Peralihan dari persona ketiga ke persona kedua terkadang bertujuan untuk mengagungkan kedudukan orang yang diajak bicara. Dan terkadang ia digunakan untuk tujuan sebaliknya, yaitu untuk beralih dari persona kedua ke persona ketiga. Dari sini, dapat dipahami bahwa tujuan yang mengharuskan penggunaan "*al-iltifat*" tidak berjalan pada satu jalur yang sama, melainkan terbatas pada perhatian terhadap makna yang dimaksud. Dan makna tersebut bercabang menjadi banyak cabang yang tak terbatas, dan ia disajikan sesuai dengan topik di mana ia muncul. Dalam contoh-contoh berikut terdapat penjelasannya.

a. Di antara *iltifat* dengan kembali dan beralih dari persona ketiga ke persona kedua adalah firman Allah Ta'ala:

وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا • لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا

"*Dan mereka berkata: "(Tuhan) Yang Maha Pemurah telah mengambil (mempunyai) anak." Sesungguhnya kamu telah mendatangkan sesuatu perkara yang sangat mungkar.*" (QS. Maryam: 88-89).[1] Firman-Nya: "*laqad ji'tum*" (sesungguhnya kamu telah mendatangkan), yang merupakan sapaan kepada yang hadir, diucapkan setelah firman-Nya: "*wa qalu ittakhadza ar-rahmanu waladan*" (dan mereka berkata: "(Tuhan) Yang Maha Pemurah telah mengambil (mempunyai) anak"), yang merupakan sapaan kepada yang gaib, adalah untuk suatu faedah yang indah. Yaitu, untuk lebih menegaskan kepada para pengucap perkataan ini atas keberanian mereka terhadap Allah dan sikap mereka yang mengundang murka-Nya, serta untuk mengingatkan mereka akan besarnya apa yang telah mereka katakan. Seakan-akan Ia menyapa suatu kaum yang hadir di hadapan-Nya, mengingkari perbuatan mereka dan mencelanya.

Dari jenis ini juga, yaitu *iltifat* dengan kembali atau beralih dari persona ketiga ke persona kedua, adalah perkataan al-Qadhi al-Arjani:

وهل هى إلا مهجة يطلــــــبونها ❁ فإن أرضت الأحباب فهي لهم فدى

إذ رمتـــــــمو قتلي وأنتم أحبتي ❁ فماذا الذي أحشى إذا كنتــمو عدى

Dan apakah ia (jiwa) selain nyawa yang mereka cari?
Jika ia menyenangkan para kekasih, maka ia adalah tebusan bagi mereka.
Jika kalian menghendaki pembunuhanku, padahal kalian adalah kekasih-kekasihku,
Lantas apa yang harus kutakuti jika kalian menjadi musuh?

Bait kedua datang sebagai sapaan kepada yang hadir setelah bait pertama yang merupakan sapaan kepada yang gaib. Tujuan balaghah di balik *iltifat* dengan beralih dari melanjutkan pemberitaan tentang yang gaib ke menyapanya secara langsung adalah untuk membayangkan para kekasihnya yang gaib pada bait pertama seolah-olah mereka hadir di hadapannya, agar ia dapat mencerca dan mencela mereka

1 Ini adalah terjemahan dari Q.S. Maryam ayat 88-89.

karena tidak memperlakukannya dengan perlakuan yang sama. Yaitu, dengan membandingkan perasaan mereka terhadapnya: ia siap sepenuhnya untuk menebus mereka dengan nyawanya jika hal itu menyenangkan mereka, sementara mereka menghendaki pembunuhannya dengan terus-menerus mengabaikan dan berpaling darinya seolah-olah ia adalah musuh mereka.

Di antara yang termasuk dalam jalur ini adalah *iltifat* dengan kembali dari sapaan persona ketiga ke sapaan diri sendiri (*khithab an-nafs*), seperti firman Allah Ta'ala:

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ • فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ

"*Kemudian Dia menuju kepada penciptaan langit dan langit itu masih merupakan asap, lalu Dia berkata kepadanya dan kepada bumi: "Datanglah kamu keduanya menurut perintah-Ku dengan suka hati atau terpaksa". Keduanya menjawab: "Kami datang dengan suka hati". Maka Dia menjadikannya tujuh langit dalam dua masa dan Dia mewahyukan pada tiap-tiap langit urusannya. Dan Kami hiasi langit yang dekat dengan bintang-bintang yang cemerlang dan Kami memeliharanya dengan sebaik-baiknya. Demikianlah ketentuan Yang Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui.*" (QS. Fushshilat: 11-12).

Ayat ini adalah contoh *iltifat* dengan beralih dari persona ketiga ke sapaan diri sendiri. Sebab, Allah berfirman: "*wa zayyanna*" (Dan Kami hiasi) setelah firman-Nya "*tsumma istawa*", "*fa qadhahunna*", dan "*wa awha*".

Faedahnya adalah bahwa sekelompok orang yang tidak mengikuti syariat meyakini bahwa bintang-bintang tidak berada di langit dunia, dan bahwa mereka bukanlah penjaga maupun pelempar (setan). Ketika tuturan sampai di sini, ia dialihkan dari sapaan persona ketiga ke sapaan diri sendiri; karena ini adalah suatu hal yang penting dan termasuk dalam keyakinan-keyakinan penting, dan di dalamnya terdapat pendustaan terhadap kelompok pendusta yang meyakini kebatilannya.

Di antara *iltifat* dengan kembali atau beralih dari menyapa diri sendiri ke menyapa orang banyak adalah firman Allah Ta'ala:

وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

"*Mengapa aku tidak menyembah (Tuhan) yang telah menciptakanku dan yang hanya kepada-Nya-lah kamu (semua) akan dikembalikan?*" (QS. Yasin: 22). Tuturan dialihkan dari menyapa diri sendiri ke menyapa mereka, karena ia menyajikan tuturan kepada mereka dalam konteks nasihat, dan ia ingin menasihati mereka dengan cara yang halus dan bijaksana, karena hal itu lebih efektif dalam menyampaikan nasihat yang tulus, di mana ia tidak menginginkan bagi mereka kecuali apa yang ia inginkan untuk dirinya sendiri. Dan Ia meletakkan firman-Nya: "*Mengapa aku tidak menyembah*

(Tuhan) yang telah menciptakanku dan yang hanya kepada-Nya-lah kamu (semua) akan dikembalikan?" sebagai ganti dari firman-Nya: "Mengapa kalian tidak menyembah (Tuhan) yang telah menciptakan kalian," dengan dalil firman-Nya: "*wa ilayhi turja'un*" (dan hanya kepada-Nya-lah kamu (semua) akan dikembalikan). Seandainya Ia tidak bermaksud demikian, niscaya Ia akan berfirman: "yang telah menciptakanku dan hanya kepada-Nya-lah aku akan dikembalikan."

b. Di antara *iltifat* dengan kembali atau beralih dari sapaan (*khithab*) ke pemberitaan (*ghaybah*) adalah firman Allah Ta'ala:

قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

"*Katakanlah: "Hai manusia sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu semua, yaitu Allah Yang mempunyai kerajaan langit dan bumi; tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia, Yang menghidupkan dan mematikan, maka berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya, Nabi yang ummi yang beriman kepada Allah dan kepada kalimat-kalimat-Nya (kitab-kitab-Nya) dan ikutilah dia, supaya kamu mendapat petunjuk*"." (QS. Al-A'raf: 158).

Sesungguhnya, Ia berfirman: "*fa aminu billahi wa rasulih*" (maka berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya) dan tidak berfirman: "maka berimanlah kepada Allah dan kepadaku," sebagai lanjutan dari firman-Nya: "*inni rasulullahi ilaykum jami'an*" (sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu semua), agar sifat-sifat yang dilekatkan padanya dapat berlaku padanya. Dan agar diketahui bahwa yang wajib diimani dan diikuti adalah sosok yang disifati ini, yaitu Nabi yang ummi yang beriman kepada Allah dan kalimat-kalimat-Nya, siapa pun dia, baik aku maupun selainku; sebagai bentuk penampakan keadilan dan menjauhkan diri dari fanatisme. Maka, pertama-tama Ia menetapkan di awal ayat bahwa aku adalah utusan Allah kepada manusia. Kemudian, Ia mengalihkan tuturannya dari modus sapaan ke modus pemberitaan untuk dua tujuan: pertama, untuk melekatkan sifat-sifat tersebut padanya, dan kedua, untuk keluar dari tuduhan fanatisme.

Dari jenis ini juga, yaitu *iltifat* dengan kembali atau beralih dari sapaan ke pemberitaan, adalah perkataan Ibn an-Nabih:

من سحر عينيك الأمان الأمان ❁ قتلت رب السيف والطيلسان

أسمر كالرماح له مقلة ❁ لو لم تكن كحلاء كانت سنان

Dari sihir matamu, keamanan, keamanan!
Engkau telah membunuh pemilik pedang dan jubah.

Berkulit sawo matang laksana tombak, ia memiliki mata,
Seandainya tidak bercelak, niscaya ia menjadi ujung tombak.

Ia telah beralih dari sapaan pada bait pertama ke pemberitaan pada bait kedua untuk suatu tujuan balaghah, yang mungkin adalah variasi gaya, atau mungkin

untuk memungkinkan pembangunan perumpamaan yang menyerupakan postur tubuh dengan tombak, sambil menjaga keutuhan metrum puitis.

2. **Bagian kedua dari iltifat** adalah yang khusus membahas kembalinya atau peralihan dari kata kerja masa depan ke kata kerja perintah, dan dari kata kerja lampau ke kata kerja perintah.

Ibn al-Atsir berkata: "Bagian ini seperti yang sebelumnya, yaitu bahwa peralihan dari satu bentuk ke bentuk lain di dalamnya bukan hanya untuk mencari keluasan dalam gaya-gaya bahasa, melainkan ada sesuatu di baliknya. Ia dimaksudkan untuk mengagungkan keadaan orang yang dikenai kata kerja masa depan dan memuliakan urusannya, dan sebaliknya bagi orang yang dikenai kata kerja perintah."

Di antara *iltifat* dengan kembali atau beralih dari kata kerja masa depan ke kata kerja perintah adalah firman Allah Ta'ala:

قَالُوا يَا هُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ • إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ
بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ ۗ قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ

"*(Mereka) berkata: "Hai Hud, kamu tidak mendatangkan kepada kami suatu bukti yang nyata, dan kami sekali-kali tidak akan meninggalkan sembahan-sembahan kami karena perkataanmu, dan kami sekali-kali tidak akan mempercayai kamu. Kami tidak mengatakan melainkan bahwa sebagian sembahan-sembahan kami telah menimpakan penyakit gila atas dirimu". Hud menjawab: "Sesungguhnya aku bersaksi kepada Allah dan saksikanlah olehmu sekalian, bahwa sesungguhnya aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan...*" (QS. Hud: 53-54).

Sesungguhnya, Ia berfirman: "*usyhidu Allaha wa isyhadu*" (aku bersaksi kepada Allah dan saksikanlah olehmu sekalian) dan tidak berfirman: "*wa usyhidukum*" (dan aku mempersaksikan kalian), agar sepadan dengannya dan memiliki makna yang sama. Karena persaksiannya kepada Allah atas keberlepasan dirinya dari kemusyrikan adalah benar dan tetap. Adapun persaksian mereka, itu hanyalah sebuah peremehan terhadap mereka dan penunjukan atas sedikitnya kepedulian terhadap urusan mereka. Oleh karena itu, ia dialihkan dari lafal yang pertama—yaitu masa depan—karena adanya perbedaan di antara keduanya, dan disajikan dalam bentuk kata kerja perintah. Sebagaimana seseorang berkata kepada orang yang hubungannya dengannya memburuk: "Saksikanlah bahwa aku mencintaimu," sebagai bentuk cemoohan dan peremehan terhadap keadaannya.

Di antara *iltifat* dengan kembali atau beralih dari kata kerja lampau ke kata kerja perintah, dengan tujuan penegasan terhadap apa yang dikenai kata kerja perintah karena adanya perhatian untuk mewujudkannya, adalah firman Allah Ta'ala:

قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ ۖ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ۚ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ۖ

"*Katakanlah: "Tuhanku menyuruh (mengerjakan) perbuatan yang adil". Dan (katakanlah): "Luruskanlah muka (diri)mu di setiap sembahyang dan sembahlah Allah dengan mengikhlaskan*

ketaatanmu kepada-Nya. Sebagaimana Dia telah menciptakan kamu pada permulaan (demikian pulalah kamu akan kembali kepada-Nya)”.” (QS. Al-A’raf: 29).

Perkiraan tuturannya adalah: “Tuhanku menyuruh (mengerjakan) perbuatan yang adil dan (menyuruh) meluruskan muka (diri)mu di setiap sembahyang.” Lalu, hal itu dialihkan dengan *iltifat* ke kata kerja perintah untuk memberikan perhatian pada penegasannya di dalam jiwa mereka. Sebab, shalat adalah salah satu kewajiban Allah yang paling ditekankan atas hamba-hamba-Nya. Kemudian, Ia menyertainya dengan keikhlasan, yang merupakan amalan hati, karena amalan anggota tubuh tidak akan benar kecuali dengan keikhlasan niat. Dan Nabi SAW bersabda:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

“*Sesungguhnya, amalan-amalan itu tergantung pada niat.*”

3. Adapun **bagian ketiga dan terakhir** dari pembagian *iltifat* adalah yang khusus membahas pemberitaan tentang kata kerja lampau dengan masa depan, dan tentang masa depan dengan kata kerja lampau.

   Yang pertama di sini adalah **“pemberitaan tentang kata kerja lampau dengan masa depan.”** Penjelasannya adalah bahwa jika kata kerja masa depan hadir dalam keadaan memberitakan tentang adanya suatu perbuatan, maka itu lebih elok daripada memberitakan dengan kata kerja lampau. Alasannya adalah bahwa kata kerja masa depan menjelaskan keadaan di mana perbuatan itu terjadi, dan menghadirkan gambaran tersebut seolah-olah pendengar menyaksikannya, tidak seperti kata kerja lampau.

   Dan tidak setiap kata kerja masa depan yang disambungkan dengan kata kerja lampau berjalan dengan cara ini. Rinciannya adalah bahwa penyambungan kata kerja masa depan dengan lampau terbagi menjadi dua jenis: pertama, yang bersifat balaghah, yaitu pemberitaan tentang perbuatan lampau dengan bentuk masa depan. Dan yang kedua, yang tidak bersifat balaghah dan bukan merupakan pemberitaan tentang perbuatan lampau dengan bentuk masa depan, melainkan ia adalah bentuk masa depan yang menunjukkan makna masa depan yang belum berlalu. Yang dimaksud dengannya adalah bahwa perbuatan tersebut terus-menerus ada dan belum berlalu.

   Jenis pertama adalah seperti firman Allah Ta’ala:

   وَاللَّهُ الَّذِيٓ أَرْسَلَ الرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ كَذَٰلِكَ النُّشُورُ

   “*Dan Allah, Dialah yang mengirimkan angin; lalu angin itu menggerakkan awan, maka Kami halau awan itu ke suatu negeri yang mati lalu Kami hidupkan bumi setelah matinya dengan hujan itu. Demikianlah kebangkitan itu.*” (QS. Fathir: 9).

   Sesungguhnya, Ia berfirman: “*fa tutsiru*” (lalu ia menggerakkan) dalam bentuk masa depan, padahal apa yang sebelum dan sesudahnya adalah bentuk lampau. Hal itu untuk menceritakan keadaan di mana penggerakan awan oleh angin terjadi, dan untuk menghadirkan gambaran indah tersebut yang menunjukkan kekuasaan yang luar

biasa… Demikianlah yang dilakukan pada setiap perbuatan yang memiliki semacam keistimewaan dan kekhususan, seperti keadaan yang dianggap aneh atau penting bagi orang yang diajak bicara, atau hal-hal lain.

Dari jenis ini adalah firman Allah Ta'ala:

وَمَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَكَاَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاۤءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ اَوْ تَهْوِيْ بِهِ الرِّيْحُ فِيْ مَكَانٍ سَحِيْقٍ

"*...dan barangsiapa mempersekutukan sesuatu dengan Allah, maka adalah ia seolah-olah jatuh dari langit lalu disambar oleh burung, atau diterbangkan angin ke tempat yang jauh.*" (QS. Al-Hajj: 31). Ia pertama-tama berfirman: "*kharra min as-sama'*" (jatuh dari langit) dengan lafal lampau. Kemudian, Ia menyambungkannya dengan bentuk masa depan, yaitu "*fa takhthafuhu*" (lalu ia menyambarnya) dan "*tahwi*" (ia menerbangkannya). Peralihan ke bentuk masa depan ini dilakukan untuk menghadirkan gambaran sambaran burung dan tiupan angin ke tempat yang jauh.

Dari jenis ini juga adalah perkataan Ta'abbatha Syarran:

بأني قد لقيت الغـول تهوي ❁ بشهب كالصحيفة صحصحان

فأضربها بلا دهش فخـــرت ❁ صريعا لليدين وللجـــــــران

Bahwasanya aku telah bertemu ghul yang melayang[1]
di padang luas laksana lembaran (shahifah).

Lalu aku memukulnya tanpa gentar, maka ia jatuh
tersungkur pada kedua tangan dan lehernya.

Ta'abbatha Syarran dalam kedua bait ini bermaksud untuk menggambarkan kepada kaumnya keadaan di mana ia berani memukul *ghul*, seolah-olah ia memperlihatkan kepada mereka kejadian itu secara langsung di depan mata mereka, untuk menimbulkan kekaguman atas keberaniannya menghadapi kengerian tersebut. Seandainya ia berkata: "*fa dharabtuha*" (lalu aku memukulnya) sebagai sambungan dari kata kerja lampau sebelumnya, yaitu "*laqitu*" (aku telah bertemu), niscaya tujuan balaghah yang disebutkan akan hilang.

Adapun **jenis kedua**, yaitu kata kerja masa depan yang menunjukkan makna masa depan yang belum berlalu, yang dimaksudkan adalah bahwa perbuatan tersebut terus-menerus ada dan belum berlalu. Contohnya adalah firman Allah Ta'ala:

اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَيَصُدُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ

"*Sesungguhnya orang-orang yang kafir dan menghalangi (manusia) dari jalan Allah...*" (QS. Al-Hajj: 25). Sesungguhnya, Ia menyambungkan bentuk masa depan "*yashudduna*" (mereka

---

1 *Al-Ghul* (dengan dhammah): ular, jin perempuan, malapetaka, dan setiap apa yang menyerang dan membinasakan manusia adalah *ghul*. Bangsa Arab dahulu meyakini bahwa *ghilan* berada di padang-padang dan gurun-gurun, menampakkan diri kepada manusia lalu berubah-ubah wujud dalam berbagai rupa, sehingga mereka menyesatkan manusia dari jalan dan membinasakannya. Berdasarkan makna ini, *ghul* yang disebutkan dalam bait ini mungkin telah menjelma menjadi unta betina atau jantan bagi Ta'abbatha Syarran. *Ash-Shahshahan*: tanah yang rata dan luas. *Al-Jiran* (dengan kasrah pada jim): bagian depan leher unta dari tempat penyembelihan hingga pangkal lehernya. Jika unta menderum dan merebahkan lehernya di tanah, dikatakan: *alqa jiranahu bi-al-ardh*.

menghalangi) dengan bentuk lampau "*kafaru*" (mereka telah kafir) karena kekafiran mereka telah terjadi dan ada, dan mereka tidak melakukan kekafiran kedua setelahnya. Sedangkan tindakan mereka menghalangi dari jalan Allah terus-menerus terjadi seiring berjalannya hari, keberadaannya belum berlalu, melainkan terus berlanjut dan diperbarui setiap saat.

Dari jenis ini juga adalah firman Allah Ta'ala:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً ۗ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ

"*Apakah kamu tidak memperhatikan, bahwasanya Allah menurunkan air dari langit, lalu jadilah bumi itu hijau? Sesungguhnya Allah Maha Halus lagi Maha Mengetahui.*" (QS. Al-Hajj: 63). Di sini, terjadi peralihan dari lafal lampau ke masa depan. Ia berfirman: "*fa tushbihu al-ardhu mukhdharrah*" (lalu jadilah bumi itu hijau) dan tidak berfirman: "*fa ashbahat*" (lalu ia menjadi) sebagai sambungan dari "*anzala*" (Dia menurunkan). Hal itu untuk menunjukkan tetapnya bekas hujan dari waktu ke waktu. Turunnya air telah berlalu keberadaannya, sedangkan hijaunya bumi tetap ada dan belum berlalu.

Ini seperti engkau berkata: "*An'ama 'alayya fulanun fa-aruhu wa aghdu syakiran lah*" (Fulan telah berbuat baik padaku, maka aku senantiasa pergi dan pulang berterima kasih padanya). Seandainya engkau berkata: "*fa ruhtu wa ghadawtu syakiran lah*" (maka aku telah pergi dan pulang berterima kasih padanya), niscaya ia tidak akan memiliki kedudukan yang sama, karena ia menunjukkan masa lalu yang telah terjadi dan berlalu.

Adapun **pemberitaan dengan kata kerja lampau tentang masa depan**, ia adalah kebalikan dari apa yang telah disebutkan sebelumnya. Faedahnya adalah bahwa jika kata kerja lampau digunakan untuk memberitakan tentang masa depan yang belum terjadi, maka itu lebih elok dan lebih kuat dalam menegaskan terwujudnya perbuatan tersebut. Sebab, kata kerja lampau memberikan makna bahwa perbuatan itu telah terjadi dan ada.

Hal ini hanya dilakukan jika perbuatan di masa depan itu termasuk hal-hal besar yang dianggap luar biasa kejadiannya. Perbedaan antara ini dan pemberitaan dengan kata kerja masa depan tentang masa lalu adalah bahwa tujuan dari yang kedua adalah untuk menjelaskan rupa perbuatan dan menghadirkan gambarannya, agar pendengar seolah-olah menyaksikannya. Sedangkan tujuan dari pemberitaan dengan kata kerja lampau tentang masa depan adalah untuk menunjukkan kepastian terwujudnya perbuatan yang belum terjadi.

Di antara contoh pemberitaan dengan kata kerja lampau tentang masa depan adalah firman Allah Ta'ala:

وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ

"*Dan (ingatlah) hari (ketika) ditiup sangkakala, maka terkejutlah segala yang di langit dan segala yang di bumi...*" (QS. An-Naml: 87). Sesungguhnya, Ia berfirman: "*fa fazi'a*" (maka terkejutlah) dengan lafal lampau setelah firman-Nya "*yunfakhu*" (ditiup), yang merupakan bentuk

masa depan, untuk menunjukkan kepastian terjadinya keterkejutan itu, dan bahwa ia pasti terjadi. Sebab, kata kerja lampau menunjukkan adanya perbuatan dan kepastiannya.

Di antara contoh *iltifat* dengan pemberitaan kata kerja lampau tentang masa depan juga adalah firman Allah Ta'ala:

وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا

"*Dan (ingatlah) akan hari (yang ketika itu) Kami perjalankan gunung-gunung dan kamu akan dapat melihat bumi itu datar dan Kami kumpulkan seluruh manusia, dan tidak Kami tinggalkan seorangpun dari mereka.*" (QS. Al-Kahfi: 47). Firman-Nya: "*wa hasyarnahum*" (dan Kami kumpulkan mereka) dalam bentuk lampau diucapkan setelah "*nusayyiru*" (Kami perjalankan) dan "*tara*" (kamu akan melihat), yang keduanya adalah bentuk masa depan, adalah untuk menunjukkan bahwa pengumpulan mereka terjadi sebelum diperjalankannya gunung-gunung dan didatarkannya bumi, agar mereka dapat menyaksikan keadaan-keadaan tersebut. Seakan-akan Ia berkata: "Dan Kami telah kumpulkan mereka sebelum itu." Karena pengumpulan adalah hal yang penting, sebab sebagian manusia mengingkarinya, seperti para filsuf dan lainnya. Karena itulah, ia disebutkan dengan lafal lampau.

Maka, peralihan dengan *iltifat* dari satu bentuk lafal ke bentuk lain—sebagaimana telah kita lihat—tidak akan terjadi kecuali untuk suatu kekhususan tertentu yang menuntutnya. Dan ini adalah suatu hal yang tidak akan ditempuh dalam tuturan seseorang kecuali oleh mereka yang telah mahir dalam seni bertutur dan mengetahui rahasia-rahasia kefasihan dan balaghah.[1]

---

1 Mengenai topik ini, lihat *Kitab al-Matsal as-Sa'ir* karya Ibn al-Atsir, hlm. 167–173.

AL-JAM' & AT-TAFRIQ
(PENGGABUNGAN & PEMBEDAAN)

Al-Jam' adalah menggabungkan beberapa hal dalam satu hukum, atau ketika seorang penutur menggabungkan dua hal atau lebih dalam satu hukum. Seperti firman Allah Ta'ala:

اَلْمَالُ وَالْبَنُوْنَ زِيْنَةُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَاۚ

"*Harta dan anak-anak adalah perhiasan kehidupan dunia...*" (QS. Al-Kahfi: 46). Allah—Subhanahu wa Ta'ala—telah menggabungkan "*al-mal*" (harta) dan "*al-banun*" (anak-anak) dalam (hukum) perhiasan.

Di antaranya adalah firman Allah Ta'ala:

اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍۙ • وَّالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ

"*Matahari dan bulan (beredar) menurut perhitungan. Dan tumbuh-tumbuhan dan pohon-pohonan kedua-duanya tunduk kepada-Nya.*" (QS. Ar-Rahman: 5-6).[1] Allah menggabungkan antara matahari dan bulan dalam perhitungan yang teliti, dan menggabungkan antara tumbuhan dan pepohonan dalam sujud, yaitu ketundukan pada kehendak Allah Subhanahu.

Di antaranya adalah sabda Rasulullah SAW:

مَنْ أَصْبَحَ آمِنًا فِي سِرْبِهِ، مُعَافًى فِي بَدَنِهِ، عِنْدَهُ قُوْتُ يَوْمِهِ فَكَأَنَّمَا حِيْزَتْ لَهُ الدُّنْيَا بِحَذَافِيْرِهَا

"Barangsiapa yang di pagi hari merasa aman dalam dirinya[2], sehat badannya, dan memiliki makanan untuk harinya, maka seakan-akan dunia telah dikumpulkan untuknya dengan segala sisinya." Beliau menggabungkan rasa aman, kesehatan badan, dan makanan untuk hari itu dalam satu hukum, yaitu kepemilikan dan penguasaan dunia dengan segala sisinya.

Dari syair, contohnya adalah perkataan Abu al-'Atahiyah:

---

1 *Al-Husban* (dengan dhammah pada ha') seperti *al-ghufran*: perhitungan yang teliti. *An-Najm* di sini: tumbuhan yang muncul dari tanah dan tidak memiliki batang. *Asy-Syajarah*: tumbuhan yang memiliki batang dan cabang. *Yasjudan*: keduanya tunduk pada apa yang dikehendaki oleh-Nya dari keduanya.

2 *As-Sarb* (dengan kasrah pada sin dan sukun pada ra'): diri, dan inilah yang dimaksud di sini. Di antara maknanya juga: sekelompok wanita, sapi, burung qatha, kambing, dan hewan liar; jamaknya *asrab*. *Al-hadzafir*: sisi-sisi; bentuk tunggalnya *hadzfar*.

إن الفراغ والشباب والجدة ۞ مفسدة للمرء أي مفسدة

Sesungguhnya, waktu luang, masa muda, dan kekayaan,
Adalah perusak bagi seseorang, sungguh perusak.

Penyair menggabungkan antara waktu luang, masa muda, dan *al-jiddah* (kekayaan) dalam satu hukum, yaitu kerusakan (*al-mafsadah*). Artinya, perkara-perkara ini akan membawa pemiliknya pada kerusakan.

AT-TAFRIQ (PEMBEDAAN)

AT-TAFRIQ secara bahasa adalah lawan dari *al-ijtima'* (pertemuan/penggabungan).

Dan *at-tafriq* dalam istilah para ahli *Badi'* adalah menciptakan perbedaan antara dua hal dari jenis yang sama dalam konteks pujian atau lainnya. Ini berarti bahwa seorang penutur atau penggubah syair mendatangkan dua hal dari jenis yang sama, lalu menciptakan perbedaan dan pemisahan di antara keduanya dengan suatu pembeda yang memberikan tambahan dan pengutamaan dalam konteks yang sedang ia bahas, baik itu pujian, celaan, percintaan, atau tujuan-tujuan sastra lainnya.

Di antara contoh *at-tafriq* adalah perkataan Rasyiduddin al-Wathwath:

ما نوال الغمام وقت ربيع ۞ كنوال الأمير يوم سـخاء

فنوال الأمـير بدرة عين ۞ ونوال الغمام قطرة مـاء

Pemberian awan di musim semi,
Tidaklah seperti pemberian sang pangeran di hari kemurahan hati.

Pemberian sang pangeran adalah sekantong emas,
Dan pemberian awan adalah setetes air.

Penyair di sini telah menciptakan perbedaan antara dua pemberian: pemberian awan dan pemberian sang pangeran, meskipun keduanya berasal dari jenis yang sama, yaitu pemberian secara mutlak.

Di antara contoh *at-tafriq* juga adalah perkataan seorang penyair:

من قاس جدواك بالغمام فما ۞ أنصف في الحكم بين شكلين

أنت إذا جدت ضاحك أبد ۞ وهو إذ جاد دامع العين

Barangsiapa membandingkan kedermawananmu dengan awan, maka ia
tidak adil dalam menghakimi antara dua hal yang serupa.

Engkau jika memberi, selalu tersenyum,
Sedangkan ia jika memberi, matanya berlinang.

Di sini ada dua hal dari jenis yang sama, yaitu kedermawanan orang yang dipuji dan kedermawanan awan; yakni pemberian keduanya. Penyair telah menciptakan perbedaan di antara keduanya dengan suatu pembeda yang memberikan tambahan dan pengutamaan pada sisi pemberian orang yang dipuji. Ia memberi sambil tersenyum, gembira dengan pemberiannya, sementara awan memberi dengan mata berlinang; seakan-akan ada suatu

kekuatan yang mendorongnya untuk memberi di luar kehendaknya.

Di antaranya adalah perkataan seorang penyair:

قاسوك بالغصن فى التثنى ❁ قياس جهل بلا انـــــتصاف

هذاك غصن الخلاف يدعى ❁ وأنت غصن بــــــلا خلاف

Mereka membandingkanmu dengan dahan dalam kelenturan,
Sebuah perbandingan yang bodoh tanpa keadilan.

Itu disebut dahan khilaf (perselisihan),
Dan engkau adalah dahan tanpa khilaf (perselisihan).

Penyair di sini mendatangkan dua hal dari jenis yang sama berdasarkan perumpamaan, yaitu: dahan pohon *khilaf* (sejenis pohon dedalu), dan postur kekasihnya yang menyerupai dahan dalam kelenturannya. Kemudian, ia menciptakan perbedaan dan pemisahan di antara keduanya untuk suatu faedah makna yang ia klaim, yaitu mengutamakan postur kekasihnya di atas dahan *khilaf*; karena yang terakhir dijauhi oleh jiwa karena namanya "*al-khilaf*" (perselisihan), sedangkan yang pertama, yaitu postur kekasihnya, adalah dahan yang tidak ada perselisihan atau keraguan padanya. Dan dalam kata "*khilaf*" dan "*khilaf*" terdapat *jinas tamm* (jinas sempurna) karena keserupaan kedua lafal secara ucapan namun tidak secara makna, serta kesamaan huruf-hurufnya dalam bentuk, jenis, jumlah, dan urutan.

Di antara *at-tafriq* juga adalah perkataan Shafiuddin al-Hilli dalam memuji Rasulullah SAW:

فجود كفيه لم تقلع بسحائبه ❁ عن العباد وجود السحب لم يدم

Maka, kedermawanan kedua telapak tangannya, hujannya tak pernah berhenti
dari para hamba, sedangkan kedermawanan awan tak pernah abadi.

Dalam bait ini terdapat dua hal dari jenis yang sama, yaitu: kedermawanan kedua telapak tangan Rasulullah SAW, dan kedermawanan awan. Penyair telah menciptakan perbedaan di antara keduanya, meskipun keduanya berasal dari jenis yang sama, yaitu kedermawanan secara mutlak.

Penyair bermaksud dari balik perbedaan atau pemisahan antara dua hal dari jenis yang sama ini untuk suatu tujuan balaghah, yaitu mengutamakan dan melebihkan kedermawanan kedua telapak tangan Rasulullah di atas kedermawanan awan. Kedermawanan kedua telapak tangan Rasulullah atas para hamba bersifat terus-menerus dan abadi, sedangkan kedermawanan awan terputus-putus dan tidak abadi.

AL-JAM' MA'A AT-TAQSIM (PENGGABUNGAN DENGAN KLASIFIKASI)

AL-JAM' ma'a at-taqsim adalah menggabungkan beberapa hal di bawah satu hukum, kemudian mengklasifikasikannya. Atau sebaliknya, yaitu mengklasifikasikan beberapa hal, kemudian menggabungkannya di bawah satu hukum.

Yang pertama, yaitu menggabungkan beberapa hal kemudian mengklasifikasikannya, contohnya adalah perkataan al-Mutanabbi dari sebuah kasidah di mana ia mendeskripsikan

sebuah pertempuran yang terjadi antara Romawi dan Arab di bawah pimpinan Sayf ad-Dawlah di dekat Danau al-Hadats:

حتى أقـــام على أرباض خرشنة ❁ تشقى به الروم والصـــلبان والبيع

للسبى ما نكــحوا والقتل ما ولدو ❁ والنهب ما جمعو والنار مـــا زرعو

Hingga ia menetap di pinggiran kota Kharsyanah,[1]
Yang dengannya menderita kaum Romawi, salib-salib, dan gereja-gereja.

Untuk ditawan apa yang mereka nikahi, untuk dibunuh apa yang mereka lahirkan,
Untuk dirampas apa yang mereka kumpulkan, dan untuk api apa yang mereka tanam.

Al-Mutanabbi di sini menggabungkan kaum Romawi—yang direpresentasikan oleh para wanita, anak-anak, harta benda, dan tanaman mereka—di bawah satu hukum, yaitu penderitaan (*asy-syaqa*'). Kemudian, ia mengklasifikasikan hukum tersebut menjadi penawanan (*sabi*), pembunuhan (*qatl*), perampasan (*nahb*), dan pembakaran (*ihraq*). Ia mengembalikan pada setiap bagian dari klasifikasi ini apa yang sesuai dan cocok dengannya: ia kembalikan pada penawanan apa yang mereka nikahi, pada pembunuhan apa yang mereka lahirkan, pada perampasan apa yang mereka kumpulkan, dan pada api apa yang mereka tanam, yaitu pemusnahan ladang-ladang mereka dengan cara dibakar.

Meskipun salib-salib dan gereja-gereja turut serta dengan penyambungan (*'athf*) bersama kaum Romawi dalam hukum penderitaan, klasifikasi tersebut dikhususkan untuk kaum Romawi dan terbatas pada mereka saja.

Yang kedua, yaitu klasifikasi kemudian penggabungan. Dengan kata lain, mendahulukan klasifikasi dan mengakhirkan penggabungan dalam hukumnya. Di antara contohnya adalah perkataan Hassan bin Tsabit:

قـــــــوم إذ حاربوا ضرو عدوهمو ❁ أو حاولوا النفع في أشياعهم نفعوا

سجية تلك منهم غير محدثة ❁ إن الخلائق فاعلم شرها البدع

Suatu kaum yang jika berperang, mereka merugikan musuh mereka,
Atau jika mereka berusaha memberi manfaat pada pengikut mereka, mereka memberi manfaat.

Sifat itu adalah watak mereka, bukan sesuatu yang baru,[2]
Sesungguhnya akhlak, ketahuilah, yang terburuk adalah yang baru dibuat-buat.

Penyair pada bait pertama mengklasifikasikan sifat orang-orang yang dipuji menjadi merugikan musuh dalam perang dan memberi manfaat pada pengikut dan sekutu.

---

1 *Al-Arbadh*: jamak dari *rabadh* (dengan dua fathah); yaitu apa yang ada di sekitar kota. Kharsyanah: sebuah kota di negeri Romawi. Mengenainya, Abu Firas al-Hamdani berkata:

إن زرت خرشنة أسيرا ❁ فلكم أحطت بها مـغيرا

ولقد رأيت النار تن ❁ تهب المنازل والقصورا

ولئن لقيت الحزن في ❁ ك فقد لقيت بك السرورا

"Jika aku mengunjungi 'Kharsyanah' sebagai tawanan, Betapa sering aku telah mengepungnya sebagai penyerang.
Dan sungguh, aku telah melihat api melahap rumah-rumah dan istana-istana.
Dan jika aku telah bertemu kesedihan padamu, Maka sungguh aku telah bertemu kegembiraan karenamu."

2 *Al-Bida'*: jamak dari *bid'ah*: yaitu sesuatu yang baru dalam agama setelah kesempurnaannya. Yang dimaksud di sini adalah hal-hal baru dalam akhlak.

Kemudian, ia kembali dan menggabungkannya pada bait kedua, di mana ia berkata: "*Sajiyyatun tilka*" (sifat itu adalah watak).

Jenis pertama di sini, sebagaimana tampak, lebih indah dan lebih menyentuh hati daripada yang kedua. Dan inilah yang diikuti oleh para penggubah *badi'iyyat*.

Di antara jenis pertama juga, yaitu penggabungan kemudian klasifikasi, adalah perkataan Shafiuddin al-Hilli:

أبادهم فلبيت المال ما جمعوا ۞ والروح للسيف والأجساد للـرخم

Ia musnahkan mereka, maka untuk kas negara apa yang mereka kumpulkan,
Dan nyawa untuk pedang, dan jasad-jasad untuk burung pemakan bangkai.[1]

Sebagaimana dipahami dari bait ini, penyair menggabungkan para pemberontak terhadap penguasa di bawah satu hukum, yaitu pemusnahan (*al-ibadah*). Kemudian, ia mengklasifikasikan hukum tersebut menjadi harta, nyawa, dan jasad. Ia mengembalikan pada setiap bagian dari klasifikasi ini apa yang sesuai dengannya: ia kembalikan pada kas negara (*bayt al-mal*) apa yang mereka kumpulkan, pada pedang nyawa, dan pada burung pemakan bangkai jasad-jasad.

Satu hal yang dapat diamati dari bait ini adalah bahwa Shafiuddin al-Hilli telah mengambil inspirasi maknanya dari makna bait al-Mutanabbi sebelumnya. Akan tetapi, betapa jauh perbedaan antara satu gubahan dengan gubahan lain, dan antara seorang penyair yang kreatif dengan seorang yang hanya meniru.

AL-JAM' MA'A AT-TAFRIQ (PENGGABUNGAN DENGAN PEMBEDAAN)

PARA ulama *Badi'* mendefinisikannya sebagai penggabungan antara dua hal dalam satu hukum, kemudian membedakan di antara keduanya dalam hukum tersebut.

Di antara contohnya adalah firman Allah Ta'ala:

وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً

"*Dan Kami jadikan malam dan siang sebagai dua tanda, lalu Kami hapuskan tanda malam dan Kami jadikan tanda siang itu terang...*" (QS. Al-Isra': 12). Maknanya, pertama, adalah bahwa Allah Subhanahu menjadikan malam dan siang sebagai dua tanda, yaitu dua bukti atas kekuasaan dan hikmah-Nya. Dan yang dimaksud dengan menghapuskan tanda malam adalah menciptakan kegelapan yang menghapus cahayanya, yaitu menjadikannya gelap, sebagaimana Ia menjadikan tanda siang itu terang.

Atas dasar ini, Ia menggabungkan antara malam dan siang dalam satu hukum, yaitu bahwa keduanya adalah dua tanda dan dua bukti atas kekuasaan dan hikmah. Kemudian, Ia membedakan di antara keduanya dalam hukum tersebut dari sisi bahwa malam itu gelap dan siang itu terang.

Di antara contoh penggabungan dengan pembedaan dalam syair adalah perkataan Rasyiduddin al-Wathwath:

---

1 *Ar-Rakham*: burung-burung; jamak dari *rakhamah* (dengan dua fathah).

فوجهك كالنار في ضوئها ❁ وقلبي كالنار في حـــــرها

Maka wajahmu laksana api dalam cahayanya,
Dan hatiku laksana api dalam panasnya.

Ia telah menggabungkan antara wajah sang kekasih dan hatinya sendiri dalam satu hukum, yaitu kemiripan keduanya dengan api. Kemudian, ia membedakan di antara keduanya dalam hukum tersebut dari sisi aspek perumpamaan pada keduanya. Wajah sang kekasih laksana api dalam cahaya dan kilaunya, dan hati sang penyair laksana api dalam panas dan nyalanya yang membakar.

Di antara dalil-dalil lain adalah perkataan al-Fakhr 'Isa:

تشابه دمعانا غداة فـــــــراقنا ❁ مشابهة في قصة دون قـــصة

فوجنتها تكسـو المدامع حمرة ❁ ودمعي يكسو حمرة اللون وجنتي

Air mata kami serupa di pagi perpisahan kami,
Sebuah keserupaan dalam satu kisah, namun berbeda dalam kisah lain.

Pipinya membalut air mata dengan kemerahan,
Dan air mataku membalut warna kemerahan pada pipiku.

Penyair di sini menggabungkan antara kedua air mata di saat perpisahan dalam hal kemiripan. Kemudian, ia membedakan di antara keduanya dengan menyatakan bahwa air mata sang kekasih berwarna putih, lalu jika mengalir di pipinya, ia menjadi merah karena kemerahan pipinya. Dan bahwa air matanya berwarna merah karena ia menangis darah, dan tubuhnya yang kurus dan pucat berwarna kuning, lalu jika air matanya mengalir di pipinya, ia membuatnya menjadi merah.

Di antara contoh penggabungan dengan pembedaan juga adalah perkataan al-Buhturi:

ولما التقينا والنقا مـــوعد لنا ❁ تعجب رائي الدر منا ولاقـــطه

فمن لؤلؤ تجلوه عند ابتسامها ❁ ومن لؤلؤ عند الحديث تساقطه

Dan ketika kami bertemu, dan an-Naqa adalah tempat janji kami,
Terkagumlah pemandang mutiara dan pemungutnya dari kami.

Dari mutiara yang ia tampakkan saat ia tersenyum,
Dan dari mutiara yang saat berbicara, ia berjatuhan.

Al-Buhturi dalam kedua baitnya ini menggabungkan antara pemandang mutiara dan pemungutnya dalam satu hukum, yaitu kekaguman. Kemudian, ia membedakan di antara keduanya dalam hukum tersebut, yaitu dari sisi kekaguman. Pemilik mutiara terkagum-kagum pada gigi-gigi depannya yang laksana mutiara yang tampak baginya saat ia tersenyum. Dan pemungut mutiara terkagum-kagum pada apa yang keluar dari kedua bibirnya saat berbicara berupa kata-kata yang ia pungut seolah-olah mutiara dalam nilai dan keindahannya.

AL-JAM’ MA’A AT-TAFRIQ WA AT-TAQSIM (PENGGABUNGAN DENGAN PEMBEDAAN DAN KLASIFIKASI)

INI ADALAH penggabungan antara dua hal atau lebih dalam satu hukum, kemudian membedakan di antara keduanya dalam hukum tersebut, lalu mengklasifikasikan antara dua hal atau lebih yang telah dibedakan tersebut dengan menambahkan pada masing-masing apa yang sesuai dan cocok dengannya.

Di antara contohnya adalah firman Allah Ta’ala:

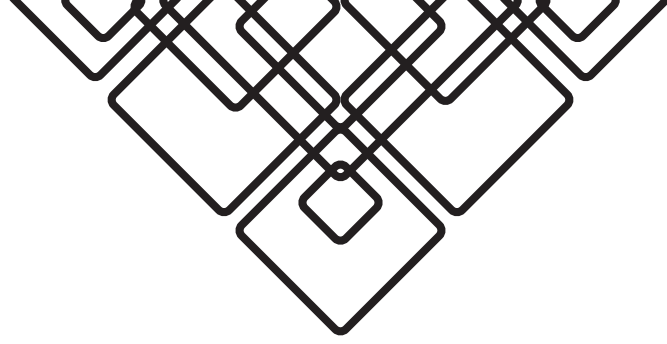
يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۚ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ • فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ • خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ ۖ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ

“*Di kala datang hari itu, tidak ada seorangun yang berbicara, melainkan dengan izin-Nya; maka di antara mereka ada yang celaka dan ada yang berbahagia. Adapun orang-orang yang celaka, maka (tempatnya) di dalam neraka, di dalamnya mereka mengeluarkan dan menarik nafas (dengan merintih), mereka kekal di dalamnya selama ada langit dan bumi, kecuali jika Tuhanmu menghendaki (yang lain). Sesungguhnya Tuhanmu Maha Pelaksana terhadap apa yang Dia kehendaki. Adapun orang-orang yang berbahagia, maka tempatnya di dalam surga, mereka kekal di dalamnya selama ada langit dan bumi, kecuali jika Tuhanmu menghendaki (yang lain); sebagai karunia yang tiada putus-putusnya.*” (QS. Hud: 105-108).

Adapun **penggabungan** terdapat pada firman-Nya: “*Di kala datang hari itu, tidak ada seorangun yang berbicara, melainkan dengan izin-Nya*”. Firman-Nya “*nafsun*” (seorang pun) memiliki makna ganda, yaitu menggabungkan semua jiwa dengan perkataan-Nya: “*la takallamu nafsun*”. Kemudian, Ia **membedakan** di antara mereka dengan menyatakan bahwa sebagian dari mereka celaka dan sebagian lain berbahagia. Lalu, Ia **mengklasifikasikan** dengan menambahkan pada orang-orang yang celaka apa yang menjadi bagian mereka dari azab neraka, dan pada orang-orang yang berbahagia apa yang menjadi bagian mereka dari nikmat surga.

Dari contoh penggabungan dengan pembedaan dan klasifikasi dalam syair adalah perkataan Ibn Syaraf al-Qayrawani:

لمختلفي الحاجات جمع بــبابه ❁ فهذ له فن وهـــــذا له فن

فللخامل العليا وللمعدم الغني ❁ وللمذنب العتبى وللخائف الأمن

Orang-orang dengan berbagai kebutuhan berkumpul di pintunya,
Maka yang ini memiliki satu keadaan, dan yang itu memiliki keadaan lain.

Bagi yang tidak terkenal ada ketinggian, bagi yang miskin ada kekayaan,
Bagi yang berdosa ada keridhaan, dan bagi yang takut ada keamanan.[1]

Orang-orang dengan berbagai kebutuhan digabungkan dalam satu hukum, yaitu berkumpul di depan pintunya. Kemudian, ia membedakan di antara mereka dalam hukum

1 *Al-Fann* di sini: keadaan. *Al-Khamil*: orang yang tidak terkenal dan tidak memiliki nasib baik, berasal dari kata *khamala al-manzilu khumulan* jika ia telah lenyap dan hilang jejaknya. *Wa li al-mudznib al-’utba*: artinya keridhaan baginya dan pengampunan atas dosanya.

tersebut dari sisi bahwa masing-masing dari mereka memiliki kekhususan yang berbeda dari keadaan yang lain. Lalu, ia kembali dan mengklasifikasikan dengan menambahkan pada masing-masing dari mereka apa yang sesuai dengan keadaannya: bagi yang tidak terkenal (*al-khamil*) ada ketinggian (*al-'ulya*), bagi yang miskin (*al-mu'dim*) ada kekayaan (*al-ghina*), bagi yang berdosa (*al-mudznib*) ada keridhaan (*al-'utba*), dan bagi yang takut (*al-kha'if*) ada keamanan (*al-amn*).

TAUKID AL-MADH BI MA YUSYBIH ADZ-DZAMM

(PENEGASAN PUJIAN DENGAN SESUATU YANG MENYERUPAI CELAAN)

Orang pertama yang menyadari jenis *Badi*' makna ini adalah 'Abdullah bin al-Mu'tazz. Ia menganggapnya dalam *Kitab al-Badi*' sebagai salah satu keindahan tuturan. Ia menamainya "*taukid al-madh bi ma yusybih adz-dzamm*" dan memberikan dua contoh untuknya, yaitu perkataan an-Nabighah adz-Dzubyani:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم ❁ بهن فلول من قـــــراع الكتائب

Dan tidak ada cela pada mereka, selain bahwa pedang-pedang mereka padanya terdapat bekas-bekas retakan[1] dari pertempuran sengit.

Dan perkataan an-Nabighah al-Ja'di:

فتى كملت أخلاقه غـير أنه ❁ جواد فما يبقي من المال باقيا

Seorang pemuda yang sempurna akhlaknya, selain bahwa ia dermawan, sehingga tidak menyisakan harta sedikit pun.

Sebagian ahli balaghah menamai seni *badi*' ini "*al-istitsna*'" (pengecualian), dengan memandang bahwa keindahan maknanya berasal dari pengaruh perangkat pengecualian yang menjadi dasarnya. Akan tetapi, penamaan Ibn al-Mu'tazz sebenarnya lebih menunjukkan esensinya daripada penamaan "*al-istitsna*'".

Penegasan pujian dengan sesuatu yang menyerupai celaan terbagi menjadi dua jenis:

1. **Jenis pertama**, yang sekaligus merupakan yang terbaik, adalah mengecualikan sebuah sifat pujian dari sebuah sifat celaan yang dinafikan dari sesuatu, dengan asumsi bahwa sifat pujian tersebut termasuk dalam kategori sifat celaan.

   Seperti perkataan an-Nabighah adz-Dzubyani sebelumnya:

   ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم ❁ بهن فلول من قراع الكـــــتائب

   Dan tidak ada cela pada mereka, selain bahwa pedang-pedang mereka padanya terdapat bekas-bekas retakan dari pertempuran sengit.

---

1 *Al-Fulul*: jamak dari *fall*, yaitu retakan yang mengenai pedang pada bagian tajamnya. *Qira' al-kata'ib*: saling memukulnya pasukan dan pertempuran mereka saat bertemu.

An-Nabighah di sini pertama-tama menafikan sifat cela dari orang-orang yang dipujinya. Kemudian, ia kembali dan menetapkan bagi mereka—melalui pengecualian—sebuah 'cela', yaitu bahwa pada pedang-pedang mereka terdapat bekas-bekas retakan dari pertempuran sengit. Ini pada hakikatnya bukanlah sifat cela, melainkan sifat pujian yang ditetapkan oleh penyair untuk orang-orang yang dipujinya dan ia tegaskan dengan sesuatu yang menyerupai celaan.

Penegasan pujian dalam jenis ini datang dari dua sisi: Pertama, penegasan di dalamnya adalah dari sisi bahwa ia laksana klaim suatu hal dengan bukti dan argumen. Seakan-akan ia berargumen bahwa tidak ada cela pada mereka dengan menggantungkan adanya cela pada mereka dengan anggapan bahwa retakan pedang adalah sebuah cela, padahal itu mustahil.

Sisi kedua adalah bahwa asal dari pengecualian secara mutlak adalah bersambung (*ittishal*), artinya yang dikecualikan (*mustatsna*) termasuk dalam kategori yang dikecualikan darinya (*mustatsna minhu*) dan merupakan salah satu individunya. Atas dasar ini, jika dikatakan: "Dan tidak ada cela pada mereka selain...," maka pendengar, begitu mendengar perangkat pengecualian seperti "*ghayr*" atau sejenisnya dan sebelum mendengar apa yang setelahnya, akan mengira bahwa apa yang datang setelahnya—yaitu yang dikecualikan—pasti merupakan sifat cela. Lalu, ketika perangkat pengecualian itu diikuti oleh sebuah sifat pujian, maka dugaan pendengar itu pun buyar oleh kejutan yang tidak ia sangka-sangka. Ia mengira bahwa yang akan mengikuti perangkat pengecualian pasti merupakan sifat cela, namun ia dikejutkan bahwa itu adalah sifat pujian. Dari sinilah datang penegasan, karena adanya pujian di atas pujian. Dan dari isyarat bahwa penutur tidak menemukan sifat cela untuk dikecualikan, maka ia terpaksa mengecualikan sebuah sifat pujian dan mengubah pengecualian dari bersambung (*muttashil*) menjadi terputus (*munqathi'*).

2. **Jenis kedua** dari penegasan pujian dengan sesuatu yang menyerupai celaan terwujud dalam penetapan sebuah sifat pujian untuk sesuatu, yang diikuti oleh perangkat pengecualian di mana yang dikecualikan adalah sifat pujian lain baginya.

   Contohnya adalah sabda Rasulullah SAW:

   أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ بَيْدَ أَنِّي مِنْ قُرَيْشٍ

   "Aku adalah orang Arab yang paling fasih, hanya saja aku berasal dari Quraisy." Kata "*bayda*" bermakna "*ghayr*" (selain) dan ia adalah perangkat pengecualian. Asal pengecualian dalam jenis ini adalah terputus (*munqathi'*), dan tidak dianggap bersambung karena di sini tidak ada sifat celaan umum yang dinafikan yang dapat diasumsikan mencakup sifat pujian.

   Jika asumsi pengecualian bersambung tidak ada dalam jenis ini, maka ia tidak memberikan penegasan kecuali dari sisi kedua, yaitu bahwa penyebutan perangkat pengecualian menimbulkan ilusi pengeluaran sesuatu dari apa yang sebelumnya, karena asal dari pengecualian secara mutlak adalah bersambung. Maka, ketika disebutkan setelah perangkat tersebut sebuah sifat pujian lain, muncullah penegasan.

Di antara penegasan pujian dengan sesuatu yang menyerupai celaan ada jenis lain, yaitu didatangkannya yang dikecualikan (*mustatsna*) yang mengandung makna pujian sebagai objek (*ma'mul*) dari sebuah kata kerja yang mengandung makna celaan. Contohnya adalah firman Allah Ta'ala:

وَمَا تَنْقِمُ مِنَّآ اِلَّآ اَنْ اٰمَنَّا بِاٰيٰتِ رَبِّنَا

"*...dan kamu tidak menyalahkan kami, melainkan karena kami telah beriman kepada ayat-ayat Tuhan kami...*" (QS. Al-A'raf: 126). Artinya, "engkau tidak mencela dari kami kecuali keimanan kepada Allah, yang merupakan dasar dari segala keutamaan dan kebanggaan."

Kata kerja "*tanqimu*" mengandung makna cela dan aib. Dan yang dikecualikan dengan "*illa*", yaitu *mashdar* iman yang ditakwil dari "*an amanna*", mengandung sifat pujian. Pada saat yang sama, ia adalah objek dari kata kerja "*tanqimu*". Maka, contoh ini dan yang sejenisnya, di mana sifat pujian yang datang setelah perangkat pengecualian menjadi objek dari sebuah kata kerja yang mengandung makna celaan, dianggap sebagai jenis lain dari penegasan pujian dengan sesuatu yang menyerupai celaan.

Dalam gaya bahasa *badi'* ini, perangkat-perangkat pengecualian seperti "*illa*", "*ghayr*", dan "*siwa*" terkadang bermakna "*lakin*" (tetapi) yang berfungsi untuk *istidrak* (koreksi). Saat itu, penegasan pujian dengan sesuatu yang menyerupai celaan di dalamnya termasuk dalam jenis kedua, yang terwujud dalam penetapan sebuah sifat pujian untuk sesuatu yang diikuti oleh perangkat pengecualian di mana yang dikecualikan adalah sifat pujian lain baginya. Contohnya adalah perkataan seorang penyair:

هو البحر إلا أنه البحر زاخرا ❁ سوى أنه الضرغام لكنه الوبل

Ia adalah lautan, hanya saja ia lautan yang meluap,
Selain bahwa ia adalah singa, tetapi ia adalah hujan deras.

Orang yang dipuji di sini adalah lautan, tetapi ia lautan yang meluap, tetapi ia singa, tetapi ia *al-wabl* (hujan deras). Orang yang dipuji diserupakan dengan lautan, dan ini adalah sifat pujian. Kemudian, sifat ini ditegaskan dengan sifat-sifat pujian lain, yaitu: bahwa ia adalah lautan yang meluap, bahwa ia adalah singa dalam keberanian, dan bahwa ia adalah hujan deras dalam kelimpahan. Semua itu ditetapkan dan ditegaskan dengan *istidrak* yang menghilangkan dugaan pendengar akan adanya pengecualian sifat-sifat cela dan menggantikannya dengan sifat-sifat pujian.

Selanjutnya... patut disinggung di sini bahwa penamaan seni *badi'* ini dengan "penegasan pujian dengan sesuatu yang menyerupai celaan" didasarkan pada mayoritas penggunaannya. Jika tidak, hal itu bisa saja terjadi pada selain pujian dan celaan, dan tetap menjadi salah satu keindahan tuturan. Seperti firman Allah Ta'ala:

وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَاۤؤُكُمْ مِّنَ النِّسَاۤءِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ

"*Dan janganlah kamu kawini wanita-wanita yang telah dikawini oleh ayahmu, terkecuali pada masa yang telah lampau.*" (QS. An-Nisa': 22). Artinya, jika kalian mampu mengembalikan apa yang telah berlalu, maka kawinilah mereka, maka tidak ada yang halal bagi kalian selain itu. Dan itu adalah hal yang tidak mungkin.

Tujuan di sini, tentu saja, adalah untuk melebih-lebihkan pengharaman jenis perkawinan ini dan menutup jalan untuk menghalalkannya. Dan apa yang datang dari jenis ini dapat dinamai "penegasan sesuatu dengan apa yang menyerupai lawannya".

Sebagai pelengkap dari apa yang telah lalu dan untuk menambah kejelasannya, kami sajikan di bawah ini beberapa contoh dari apa yang telah dihasilkan oleh kecemerlangan para penyair dalam hal ini. Jenis pertama dari penegasan pujian dengan sesuatu yang menyerupai celaan adalah, sebagaimana telah kita ketahui, mengecualikan sebuah sifat pujian dari sebuah sifat celaan yang dinafikan dari sesuatu, dengan asumsi bahwa sifat pujian tersebut termasuk dalam kategori sifat celaan. Di antara contohnya adalah:

a. Perkataan Abu Hiffan, seorang penyair:

ولا عيب فينا غير أن سماحنا ❁ أضربنا، والبأس من كل جانب

فأفنى الردى أرواحنا غير ظالم ❁ وأفنى الندى أموالنا غير عائب

Dan tidak ada cela pada kami, selain bahwa kemurahan hati kami
telah merugikan kami, dan kegagahan dari setiap sisi.
Maka kematian telah memusnahkan nyawa kami tanpa berbuat zalim,
Dan kedermawanan telah menghabiskan harta kami tanpa tercela.

Perkataannya bahwa kemurahan hati dan kegagahan telah merugikan mereka bukanlah celaan pada hakikatnya, melainkan penegasan pujian. Dan yang menambah keindahan dan kehalusan makna adalah apa yang terkandung di dalamnya berupa *ihtiras badi'i* (kehati-hatian yang indah) dalam perkataannya: "*ghayra zhalim*" (tanpa berbuat zalim) dan "*ghayra 'aib*" (tanpa tercela).

b. Dan perkataan Ibn ar-Rumi:

ليس له عيب سوى أنه ❁ لا تقع العين على شبهه

Ia tidak memiliki cela, selain bahwa
mata tidak akan menemukan yang serupa dengannya.

Ia menjadikan keistimewaannya di dunia dalam hal keindahan, tanpa memiliki tandingan yang menemaninya, sebagai sebuah 'cela'. Dengan itu, ia semakin menegaskan keindahannya.

c. Dan perkataan Hatim ath-Tha'i:

وما تشتكى جارتى غير أننى ❁ إذا غاب عنها بعلها لا أزورها

سيبلغها خيري ويرجع أهلها ❁ إليها ولم تقصر على سترها

Dan tetanggaku tidak pernah mengeluh, selain bahwa aku,
jika suaminya pergi, aku tidak mengunjunginya.
Kebaikan akan sampai padanya dan keluarganya akan kembali padanya,
sementara ia tidak pernah lalai menjaga kehormatannya.

d. Dan perkataan Abu Hilal al-'Askari:

ولا عيب فيه غير أن ذوي الندى ❁ خساس إذا قيسو به ولئام

Dan tidak ada cela padanya, selain bahwa orang-orang dermawan
menjadi hina jika dibandingkan dengannya, dan tercela.

e. Dan perkataan seorang penyair:

ولا عيب فيكم غير أن ضيوفكم ❁ تعاب بنسيان الأحبة والـــــوطن

Dan tidak ada cela pada kalian, selain bahwa tamu-tamu kalian
dicela karena melupakan para kekasih dan tanah air.

f. Dan perkataan Shafiuddin al-Hilli dengan makna yang sama:

لا عيب فيهم سوى أن النزيل بهم ❁ يسلو عن الأهــل والأوطان والحشم

Tidak ada cela pada mereka, selain bahwa tamu yang singgah pada mereka
akan lupa pada keluarga, tanah air, dan para pengikut.

g. Dan perkataan Jamaluddin bin Nubatah:

لا عيب فيه سوى العزائم قصرت ❁ عنها الكـــواكب وهى بعد تحلق

Tidak ada cela padanya, selain tekad-tekad (yang begitu tinggi)
yang bintang-bintang pun tak mampu mencapainya, padahal mereka terus berputar.

h. Dan dalil teragung untuk jenis ini adalah firman Allah Ta'ala:

لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ۙ إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا

"Mereka tidak mendengar di dalamnya perkataan yang sia-sia dan tidak pula perkataan yang menimbulkan dosa, akan tetapi mereka mendengar ucapan salam yang berulang-ulang." (QS. Al-Waqi'ah: 25-26).

Jenis kedua dari penegasan pujian dengan sesuatu yang menyerupai celaan terwujud dalam penetapan sebuah sifat pujian untuk sesuatu, yang diikuti oleh perangkat pengecualian di mana yang dikecualikan adalah sifat pujian lain baginya. Di antara contohnya adalah:

a. Perkataan an-Nabighah al-Ja'di:

فتى كملت أخـــلاقه غير أنه ❁ جـواد فما يبقي من المال باقيا

فتى كان فيه ما يسر صديقه ❁ على أن فيه ما يسيء الأعاديا

Seorang pemuda yang sempurna akhlaknya, selain bahwa ia
dermawan, sehingga tidak menyisakan harta sedikit pun.
Seorang pemuda yang padanya ada apa yang menyenangkan temannya,
Namun padanya juga ada apa yang menyusahkan musuh-musuhnya.

b. Dan perkataan penyair lain:

أدافع عن أحسابهم غير أنني ❁ وحاشاي يوما لا أمن عليهمو

Aku membela kehormatan mereka, selain bahwa aku,
dan aku berlindung (dari sifat itu), suatu hari akan mengungkitnya pada mereka.

c. Dan perkataan penyair ketiga:

أطلب المجد دائبا غـــــــير أني ❀ في طلابي لا تعرف اليأس نفسي

Aku mencari kemuliaan tanpa henti, selain bahwa aku
dalam pencarianku, jiwaku tak kenal putus asa.

TAUKID ADZ-DZAMM BI MA YUSYBIH AL-MADH

(PENEGASAN CELAAN DENGAN SESUATU YANG MENYERUPAI PUJIAN)

Penegasan celaan dengan sesuatu yang menyerupai pujian, seperti kebalikannya sebelumnya, terbagi menjadi dua jenis.

1. Pertama, mengecualikan sebuah sifat celaan dari sebuah sifat pujian yang dinafikan dari sesuatu, dengan asumsi bahwa sifat celaan tersebut termasuk dalam kategori sifat pujian.

   Contohnya adalah perkataan seseorang: "Fulan tidak memiliki kebaikan, selain bahwa ia berbuat buruk kepada orang yang berbuat baik padanya."

2. Kedua, menetapkan bagi sesuatu sebuah sifat celaan, lalu mengikutinya dengan perangkat pengecualian yang diikuti oleh sifat celaan lain baginya. Contohnya adalah perkataan seseorang: "Fulan itu fasik, selain bahwa ia bodoh."

Jenis pertama memberikan penegasan dari dua sisi, dan yang kedua dari satu sisi, sebagaimana yang telah dibahas dalam penegasan pujian dengan sesuatu yang menyerupai celaan.

AL-MADZHAB AL-KALAMI

Al-Madzhab al-Kalami adalah salah satu jenis besar dari *Badi*' makna. Ibn al-Mu'tazz telah menganggapnya sebagai salah satu dari lima seni *badi*' fundamental yang menjadi dasar kitabnya, *al-Badi*'. Ia berkata tentangnya: "Ini adalah sebuah mazhab yang dinamai oleh 'Amr al-Jahiz sebagai *al-madzhab al-kalami*. Dan bab ini, aku tidak tahu apakah aku pernah menemukan contohnya dalam Al-Qur'an. Dan ia cenderung dianggap sebagai *takalluf* (dibuat-buat). Maha Tinggi Allah dari hal itu."[1]

Akan tetapi, Ibn al-Mu'tazz tidak menyebutkan konsep al-Jahiz tentang seni *badi*' ini, dan ia sendiri juga tidak mencoba mendefinisikannya. Yang ia lakukan hanyalah menyebutkan beberapa contoh untuknya. Di antaranya adalah perkataan al-Farazdaq:

لكل امرئ نفسـان: نفس كريمة ❁ وأخرى يعاصيها الفتى ويـطيعها

ونفسك من نفسيك تشفع للندى ❁ إذا قل من أحـــرارهن شفيعها

Setiap orang memiliki dua jiwa: jiwa yang mulia,
dan jiwa lain yang dilawan dan ditaati oleh seorang pemuda.

Dan jiwamu, dari kedua jiwamu, menjadi penolong bagi kedermawanan,
Ketika sedikit dari jiwa-jiwa merdeka yang menjadi penolongnya.

Di antaranya adalah perkataan Abu Nuwas:

إن هـــذا يرى۔ ولا رأي للأحمق ❁ أني أعده إنـــــــــــسانا

ذاك في الظن عنده وهو عندي ❁ كالذي لـــم يكن وإن كان كانا

Orang ini mengira—dan orang bodoh tidak memiliki pendapat—
bahwa aku menganggapnya sebagai manusia.
Itu adalah dalam dugaannya, sedangkan bagiku,
ia laksana sesuatu yang tak pernah ada, meskipun ia ada.

Dan perkataan Ibrahim bin al-Mahdi yang meminta maaf kepada al-Ma'mun atas tindakannya merebut kekhalifahan:

الـــبر منك وطاء العذر عندك لي ❁ فيما فعلت فلم تعذل ولم تلم

وقام علمك بي فاحتج عندك لي ❁ مـــقام شاهد عدل غير متهم

Kebaikan darimu dan penerimaan maafmu di sisimu
bagiku atas apa yang telah kulakukan, maka engkau tak mencela dan tak menyalahkan.

1 *Kitab al-Badi*' karya Ibn al-Mu'tazz, hlm. 53–57.

Dan ilmumu tentangku telah berdiri dan menjadi argumen
di sisimu bagiku, laksana kesaksian saksi yang adil dan tak tertuduh.

Jika kita merenungkan setiap contoh dari contoh-contoh ini, kita akan mendapati bahwa penyair membuat sebuah klaim, kemudian mencoba mencari dalil yang meyakinkan untuknya, persis seperti yang dilakukan oleh para teolog (*mutakallimun*) dengan menyajikan argumen-argumen rasional untuk klaim-klaim mereka.

Atas dasar ini, kemungkinan besar konsep *al-madzhab al-kalami* menurut al-Jahiz dan Ibn al-Mu'tazz, sebagaimana diisyaratkan oleh contoh-contoh sebelumnya, adalah: penggunaan mazhab rasional para teolog dalam berdebat, berargumen, menyajikan bukti, dan mencari sebab-sebab. Yaitu, seorang yang balig (*baligh*) membuktikan kebenaran klaimnya dengan argumen yang konklusif, apa pun jenisnya.

Barangkali yang menguatkan hal ini adalah perkataan al-Jahiz dalam konteks pengetahuan dan argumentasi: "Seandainya pengetahuan tidak digunakan, niscaya pengetahuan tidak akan memiliki makna. Sebagaimana seandainya argumentasi tidak ada, niscaya peletakan dalil tidak akan memiliki makna... Dan akal di sela-sela itu memiliki ruang, dan pendapat memiliki dinamika, dan sebab-sebab bagi gagasan-gagasan tersebar, dan pintu-pintu bagi kebenaran pendapat terbuka."[1]

Para ahli balaghah setelah Ibn al-Mu'tazz telah membahas *al-madzhab al-kalami* dan menganggapnya sebagai salah satu seni *Badi'*. Di antara mereka adalah Abu Hilal al-'Askari dan Ibn Rasyiq al-Qayrawani.

Perkataan kedua sastrawan ini secara keseluruhan tidak lebih dari apa yang dikatakan oleh Ibn al-Mu'tazz yang ia kutip dari al-Jahiz. Akan tetapi, Abu Hilal memberikan komentar dengan sebuah observasi yang cerdas terhadap perkataan Ibn al-Mu'tazz. Ia berkata di awal pembahasannya tentang *al-madzhab al-kalami*: "'Abdullah bin al-Mu'tazz menjadikannya sebagai bab kelima dari *Badi'*, dan berkata: 'Aku tidak tahu apakah aku pernah menemukan contohnya dalam Al-Qur'an,' dan 'ia cenderung dianggap sebagai *takalluf*.' Maka, ia menisbatkannya pada *takalluf* dan menjadikannya bagian dari *Badi'*!"[2]

Demikian pula, Ibn Rasyiq menetapkan bahwa ia adalah "sebuah mazhab teologis-filosofis,"[3] sebagaimana yang terdapat dalam komentarnya terhadap dua bait syair Abu Nuwas.

Jika kita sampai pada masa-masa akhir, kita akan mendapati al-Khatib al-Qazwini (w. 739 H) mendefinisikan *al-madzhab al-kalami* dengan berkata: "Ia adalah penyajian sebuah argumen untuk suatu klaim dengan metode para ahli teologi (*ahl al-kalam*), seperti:

لَوْ كَانَ فِيْهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَاۚ

'Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak

1 *Kitab al-Hayawan*, jilid 2, hlm. 115–116.

2 *Kitab ash-Shina'atayn*, hlm. 410.

3 *Kitab al-'Umdah*, jilid 2, hlm. 76.

binasa.' (QS. Al-Anbiya': 22)."[1]

Yang dimaksud oleh al-Qazwini dengan "metode para ahli teologi" adalah bahwa argumen tersebut, setelah premis-premisnya diterima, akan mengarah secara logis pada kesimpulan yang diinginkan. Dalam firman Allah Ta'ala: "*Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa.*" (QS. Al-Anbiya': 22), konsekuensi logisnya, yaitu kerusakan langit dan bumi, adalah salah, karena yang dimaksud adalah keluarnya keduanya dari tatanan yang ada. Maka, premisnya, yaitu adanya banyak tuhan, juga salah.

Serupa dengan ayat mulia ini adalah firman Allah Ta'ala:

وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ

"*Dan Dialah yang menciptakan (manusia) dari permulaan, kemudian mengembalikan (menghidupkan) nya kembali, dan menghidupkan kembali itu adalah lebih mudah bagi-Nya.*" (QS. Ar-Rum: 27). Artinya, pengembalian itu lebih mudah bagi-Nya daripada penciptaan awal. Dan apa yang lebih mudah dari penciptaan awal lebih mungkin terjadi daripada penciptaan awal itu sendiri. Maka, pengembalian lebih mungkin terjadi daripada penciptaan awal, dan inilah yang ingin dibuktikan.

Al-Qazwini juga memberikan dalil untuk seni *badi*' ini dengan bait-bait dari sebuah kasidah karya an-Nabighah adz-Dzubyani, di mana ia meminta maaf kepada an-Nu'man bin al-Mundzir:

حلفت فلـــــم أترك لنفسك ريبة ❀ وليس وراء الله للـــــمرء مذهب

لئن كنت قد بلغت عني خـــيانة ❀ لمبلغك الـــــواشى أغش وأكذب

ولكنني كنت امــــرأ لي جانب ❀ من الأرض فيه مستـــــراد ومذهب

ملـــــوك وإخوان إذا ما مدحتهم ❀ أحكم في أموالهم وأقـــــرب

كفعلك في قوم أراك اصطفيتهم ❀ فلم ترهم في مدحهم لك أذنـــبوا

Aku telah bersumpah, maka tak kutinggalkan keraguan[2] dalam dirimu,
Dan tiada di balik (sumpah atas nama) Allah jalan lain bagi seseorang.

Jika benar engkau telah diberitahu tentang pengkhianatanku,
Sungguh, pengadu domba yang menyampaikan padamu itu lebih menipu dan lebih pendusta.

Akan tetapi, aku adalah seorang yang memiliki suatu sisi
di muka bumi, di mana ada tempat mencari rezeki[3] dan tujuan.

Para raja dan saudara-saudara, jika aku memuji mereka,
Aku akan diberi kuasa atas harta mereka dan didekatkan.

Seperti perbuatanmu pada suatu kaum yang kulihat engkau pilih,
Lalu engkau tidak melihat mereka berdosa karena memujimu.

1 *Kitab at-Talkhish* karya al-Qazwini, hlm. 374.

2 *Ar-raybah*: keraguan.

3 *Mustarad*: tempat di mana seseorang bolak-balik untuk mencari rezeki; berasal dari kata *radahu* yang berarti mencarinya.

Persoalannya, sebagaimana dipahami dari kasidah yang memuat bait-bait ini, adalah bahwa an-Nabighah telah memuji keluarga Jafnah di Syam. An-Nu'man pun tidak suka dengan hal itu dan marah pada sang penyair. Dalam bait-bait ini, yang merupakan contoh *al-madzhab al-kalami*, an-Nabighah berdebat dengan an-Nu'man menggunakan logika dan membela dirinya dengan argumen-argumen, menyatakan bahwa ia tidak menyimpang dari kesetiaannya kepadanya, dan bahwa tidak adil untuk membedakan dalam menghakimi antara satu pujian dengan pujian lain. Kemudian, ia mengakhiri dengan argumen yang tak terbantahkan, ia berkata: "Engkau telah berbuat baik pada suatu kaum yang kulihat engkau pilih, lalu mereka memujimu. Dan aku berbuat baik pada suatu kaum, lalu aku memuji mereka. Sebagaimana pujian mereka padamu tidak dianggap dosa, maka demikian pula pujianku pada orang yang berbuat baik padaku tidak dianggap dosa."

Maka, dalam *al-madzhab al-kalami* terdapat persoalan-persoalan dan klaim-klaim yang dibela dengan logika, perdebatan, argumen, dan dalil-dalil yang meyakinkan, sebagaimana telah kita lihat.

Di antara mereka yang datang setelah al-Qazwini dan membahas *al-madzhab al-kalami* adalah Ibn Hujjah al-Hamawi, salah seorang ulama dan sastrawan abad kesembilan Hijriah.

Di awal pembahasannya tentang hal ini, ia berkata: "*Al-Madzhab al-Kalami* adalah sebuah jenis yang besar, penamaannya dinisbatkan kepada al-Jahiz. Secara istilah, ia adalah ketika seorang yang balig (*baligh*) membuktikan kebenaran klaimnya dan menyanggah klaim lawannya dengan argumen rasional yang konklusif, yang dapat dinisbatkan pada *'Ilm al-Kalam*; karena *'Ilm al-Kalam* adalah ilmu tentang penetapan dasar-dasar agama dengan dalil-dalil rasional yang konklusif."

Kemudian, ia melanjutkan dengan menyanggah perkataan Ibn al-Mu'tazz bahwa ia tidak mengetahui adanya hal itu dalam Al-Qur'an, yaitu *al-madzhab al-kalami*. Ibn Hujjah berkata: "Dan ketidaktahuannya tidak menghalangi pengetahuan orang lain. Sebab, tidak ada dalil yang lebih agung untuk *al-madzhab al-kalami* ini selain dalil-dalil Al-Qur'an. Dan dalil-dalil yang paling sahih dan paling elok dalam jenis ini adalah firman Allah Ta'ala:

لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ

'Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa.' (QS. Al-Anbiya': 22). Ini adalah dalil yang konklusif atas keesaan-Nya, *Jalla Jalaluh*. Dan penyempurnaan dalilnya adalah engkau berkata: 'Akan tetapi, keduanya tidak rusak, maka tidak ada di dalamnya tuhan-tuhan selain Allah'."

Di antara dalil-dalilnya juga menurutnya adalah sabda Rasulullah SAW:

لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَضَحِكْتُمْ قَلِيلًا وَلَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا

"Seandainya kalian mengetahui apa yang aku ketahui, niscaya kalian akan sedikit tertawa dan banyak menangis." Dan penyempurnaan dalilnya adalah dengan berkata: "Akan

tetapi, kalian banyak tertawa dan sedikit menangis, maka kalian tidak mengetahui apa yang aku ketahui." Keduanya ini adalah silogisme kondisional (*qiyas syarthi*) dari firman Allah dan sabda Nabi-Nya.

Contoh serupa adalah perkataan Malik bin al-Murajjal al-Andalusi:

لو يكون الحب وصلا كله ❁ لم تكن غايته إلا الملل

أو يكون الحب هجر كله ❁ لم تكن غايته إلا الأجل

إنما الوصل كمثل الماء لا ❁ يستطاب الماء إلا بالعلل

Seandainya cinta itu seluruhnya penyatuan,
Niscaya ujungnya tak lain adalah kebosanan.

Atau seandainya cinta itu seluruhnya perpisahan,
Niscaya ujungnya tak lain adalah kematian.

Sesungguhnya penyatuan itu laksana air,
Air tidak akan terasa nikmat kecuali setelah dahaga ('alal).

Kedua bait pertama adalah silogisme kondisional, dan yang ketiga adalah silogisme fikih (*qiyas fiqhi*). Sebab, ia mengqiyaskan penyatuan dengan air. Sebagaimana air tidak akan terasa nikmat kecuali setelah dahaga, maka penyatuan juga demikian, tidak akan terasa nikmat kecuali setelah panasnya perpisahan.

Menurut Ibn Hujjah, silogisme kondisional dalam bab ini lebih jelas penunjukannya daripada yang lain, lebih nikmat dalam rasa, dan lebih mudah dalam struktur. Sebab, ia adalah sebuah kalimat yang terletak setelah "*law*" kondisional beserta jawabannya. Dan kalimat ini, menurut istilah para ahli logika, adalah sebuah premis kondisional yang digunakan sebagai argumen untuk mendukung hukum yang telah disebutkan sebelumnya.[1]

1 Mengenai perkataan Ibn Hujjah al-Hamawi tentang jenis *badi'* ini, lihat kitabnya, *Khizanat al-Adab*: hlm. 165.

AL-LAFF WA AN-NASYR

Sebagian ahli *Badi'* menamainya "*at-thayy wa an-nasyr*". Ia adalah penyebutan beberapa hal secara terperinci atau global, kemudian penyebutan hal lain tanpa penentuan, dengan keyakinan bahwa pendengar akan mengembalikannya pada tempatnya karena pengetahuannya tentang hal itu melalui petunjuk-petunjuk lafal atau makna.

Ini berarti engkau menyebutkan dua hal atau lebih, baik secara terperinci—dengan menyebutkan masing-masingnya—maupun secara global—dengan mendatangkan satu lafal yang mencakup beberapa hal dan menyerahkan pada akal untuk mengembalikan masing-masing pada apa yang layak baginya tanpa perlu engkau menyebutkannya secara eksplisit.

PEMBAGIANNYA

AL-LAFF wa an-Nasyr, sebagaimana dipahami dari definisi sebelumnya, terbagi menjadi dua bagian:

Pertama: Penyebutan beberapa hal secara terperinci. Ini terbagi menjadi dua jenis:

1. **Salah satunya**, di mana penyebaran (*an-nasyr*) mengikuti urutan penggulungan (*al-laff*). Artinya, yang pertama dari beberapa hal dalam penyebaran adalah untuk yang pertama dari beberapa hal dalam penggulungan, yang kedua untuk yang kedua, dan seterusnya hingga akhir. Jenis ini adalah yang paling banyak dan paling terkenal dalam *laff wa nasyr*.

   Di antara dalil-dalil jenis ini antara dua hal adalah firman Allah Ta'ala:

   وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ

   "*Dan karena rahmat-Nya, Dia jadikan untukmu malam dan siang, supaya kamu beristirahat padanya dan supaya kamu mencari sebagian dari karunia-Nya.*" (QS. Al-Qashash: 73). Istirahat kembali pada malam, dan mencari karunia Allah kembali pada siang, secara berurutan.

   Di antara dalilnya dalam syair adalah perkataan seorang penyair:

   ألست أنت الذي من ورد نعمته ❁ وورد راحته أجني وأغـــــترف

   Bukankah engkau adalah yang dari datangnya nikmat-Nya
   dan datangnya kemurahan-Nya, aku memetik dan menimba?

Di antaranya juga, dengan tambahan *tauriyah*, adalah perkataan penyair lain:

سألته عن قومه فانثنى ❁ يعجب من إسراف دمعي السخي

وأبصر المسك وبدر الدجى ❁ فقال: ذا خالي وهذا أخي

Aku bertanya padanya tentang kaumnya, lalu ia berpaling,
heran pada derasnya air mataku yang melimpah.

Ia melihat kesturi dan purnama di kegelapan malam,
Lalu berkata: "Itu pamanku, dan ini saudaraku."

Di antara dalilnya antara tiga hal dan tiga hal adalah perkataan Ibn Hayyus:

ومقرطق يغني النديم بوجهه ❁ عن كأسه الملأى وعن إبريقه

فعل المدام ولونها ومذاقها ❁ من مقلتيه ووجنتيه وريقه

Dan seorang yang berpakaian indah[1] yang membuat teman minumnya tak perlu,
akan cangkirnya yang penuh dan kendi-nya.

Karena pengaruh, warna, dan rasa anggur ada
pada mata, pipi, dan air liurnya.

Di antaranya adalah perkataan Ibn ar-Rumi:

آراؤكم ووجوهكم وسيوفكم ❁ في الحادثات إذ دجؤن نجوم

فيها معالم للهدى ومصابح ❁ تجلو الدجى والأخريات رجوم

Pendapat-pendapat kalian, wajah-wajah kalian, dan pedang-pedang kalian,
dalam musibah-musibah jika datang gelap, adalah bintang-bintang.

Padanya ada petunjuk-petunjuk, dan pelita-pelita
yang menerangi kegelapan, dan yang terakhir adalah rajam.[2]

Serupa dengannya adalah perkataan Hamidah al-Andalusiyyah:

ولما أبى الواشون إلا فراقنا ❁ وما لهمو عندي وعندك من ثار

غزوناهمو من ناظريك وأدمعى ❁ وأنفاسنا بالسيف والسيل والنار

Dan ketika para pengadu domba tak mau kecuali perpisahan kita,
padahal mereka tak punya dendam padaku maupun padamu.

Kami perangi mereka dari lirikan matamu, air mataku,
dan napas kami, dengan pedang, banjir, dan api.

Di antara dalil penyebutan beberapa hal secara terperinci dan berurutan antara empat hal dan empat hal adalah perkataan asy-Syab azh-Zharif Syamsuddin bin al-'Afif:

رأي جسدي والدمع والقلب والحشا ❁ فأضنى وأفنى واستمال وتيما

Ia lihat jasadku, air mataku, hatiku, dan sanubariku,
Lalu ia membuatnya lemah, menghabiskannya, memikatnya, dan menawannya.

1 *Al-Muqarthaq*: yang memakai *qurthaq*, yaitu *qaba'* (dengan fathah pada qaf), sejenis pakaian.

2 *Ar-Rujum*: jamak dari *ar-rajm* (dengan sukun pada jim), yaitu pembunuhan; *al-ukhriyatu rujum*: artinya yang terakhir adalah kematian.

Di antara dalilnya juga adalah perkataan seorang penyair:

ثغـــــر وخد ونهد واحمرار يد ❁ كالطلع والورد والرمان والبلح

Gigi, pipi, dada, dan tangan yang memerah,
Laksana mayang, mawar, delima, dan kurma.

Para penyair telah berkreasi dalam jenis *laff wa nasyr* yang terperinci dan berurutan ini hingga mereka mencapai penggabungan antara sepuluh hal dan sepuluh hal, seperti perkataan sebagian dari mereka:

شعر جبين محيا معطف كفل ❁ صدغ فــم وجنات ناظر ثغر

ليل صـــــباح هلال بانة ونقا ❁ آس أقاح شقيق نـــرجس در

Rambut, dahi, wajah, postur, pinggul,
pelipis, mulut, pipi, mata, gigi depan.
Malam, pagi, bulan sabit, pohon ban, gundukan pasir,
murad, kamomil, anemon, narsis, mutiara.

Keindahan jenis *badi*' ini terwujud jika *laff wa nasyr* berada dalam satu bait, bebas dari sisipan kata yang tidak perlu dan kerumitan, serta menggabungkan antara kemudahan lafal dan makna-makna yang kreatif. Akan tetapi, sikap berlebihan dan pemborosan dalam memperbanyak jumlah hal yang disebutkan, seperti pada beberapa contoh sebelumnya, mengeluarkannya dari ranah *Badi*', menelanjanginya dari atribut-atribut keindahan, dan mengembalikannya pada sejenis permainan yang mengundang keheranan, bukan kekaguman.

2. **Jenis kedua** dari *laff wa nasyr* yang terperinci adalah yang datang tidak mengikuti urutan penggulungan (*al-laff*). Di antara jenis ini ada yang urutannya terbalik, seperti perkataan Ibn Hayyus:

كيف أسلو وأنت حقف وغصن ❁ وغـــــــزال لحظا وقد وردفا

Bagaimana aku bisa melupakannya, padahal engkau adalah gundukan pasir, dahan, dan kijang,
dalam lirikan, postur, dan pinggul.[1]

Lirikan untuk kijang, postur untuk dahan, dan pinggul untuk gundukan pasir.

Dan seperti perkataan al-Farazdaq:

لقد خنت قوما لو لجأت إليهمو ❁ طريد دم أو حاملا ثقل مـــغرم

لألفيت فيهم معطيا ومطاعنا ❁ وراءك شزرا بالوشيج المـــقوم

Sungguh, engkau telah mengkhianati suatu kaum yang seandainya engkau berlindung pada mereka,
sebagai buronan karena darah atau pembawa beban utang,

Niscaya engkau akan menemukan di antara mereka seorang pemberi dan seorang penikam
di belakangmu dengan tajamnya tombak yang lurus.[2]

---

1 *Al-Hiqf* (dengan kasrah pada ha'): gundukan pasir yang besar dan bundar, pinggul diserupakan dengannya karena besar dan bundarnya.

2 *Al-Wasyij*: pohon pembuat tombak, dikatakan juga ia adalah tombak secara umum, bentuk tunggalnya *wasyijah*. Dikatakan juga ia adalah jenis *qana* (bambu/tombak) yang paling keras.

Di antaranya ada yang tercampur dan kacau. Karena itu, ia disebut *al-laff wa an-nasyr al-musyawwasy* (penggulungan dan penyebaran yang kacau), seperti: "*Huwa laylun wa wardun wa miskun khaddan wa anfas-an wa sya'ran*" (Dia adalah malam, mawar, dan kesturi; dalam hal pipi, napas, dan rambut).

Bagian kedua dari *al-laff wa an-nasyr* adalah yang penyebutan beberapa halnya dilakukan secara global. Contohnya adalah firman Allah Ta'ala:

وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ

"*Dan mereka berkata: "Sekali-kali tidak akan masuk surga kecuali orang-orang (yang beragama) Yahudi atau Nasrani*"." (QS. Al-Baqarah: 111). Sesungguhnya, kata ganti "*wa qalu*" (dan mereka berkata) merujuk pada Ahli Kitab dari kalangan Yahudi dan Nasrani. Kedua kelompok ini disebutkan secara global dengan kata ganti yang kembali pada mereka. Kemudian, disebutkan apa yang menjadi bagian masing-masing dari mereka, artinya: orang Yahudi berkata: "tidak akan masuk surga kecuali orang-orang (yang beragama) Yahudi," dan orang Nasrani berkata: "tidak akan masuk surga kecuali orang-orang (yang beragama) Nasrani."

Allah menggulung kedua perkataan itu secara global dengan keyakinan pada kemampuan pendengar untuk mengembalikan setiap perkataan pada kelompoknya, dan untuk menghindari kerancuan. Hal itu karena pengetahuannya tentang permusuhan di antara kedua kelompok dan sikap saling menyesatkan di antara mereka, dengan klaim bahwa yang akan masuk surga adalah dia, bukan temannya. Bagian *laff wa nasyr* ini tidak menuntut urutan maupun ketidakurutan.

Di antara *laff wa nasyr* yang indah dan unik adalah ketika disebutkan dua hal atau lebih, kemudian dalam satu penyebaran (*nasyr*) disebutkan apa yang menjadi bagian dari setiap individu dari setiap kelompok yang disebutkan. Seperti perkataan seseorang: "Kekayaan dan kemiskinan, ilmu dan kebodohan, dengannya bangsa-bangsa hidup dan dengannya mereka mati."

"*Al-ghina wa al-faqr*" (kekayaan dan kemiskinan) adalah penggulungan pertama. "*Al-'ilm wa al-jahl*" (ilmu dan kebodohan) adalah penggulungan kedua. Dan perkataannya: "*biha tahya asy-syu'ub wa biha tamut*" (dengannya bangsa-bangsa hidup dan dengannya mereka mati) adalah penyebaran di mana disebutkan apa yang menjadi bagian dari setiap penggulungan. Karena perkataannya: "*biha tahya asy-syu'ub*" adalah penyebaran yang kembali pada kekayaan dari penggulungan pertama dan pada ilmu dari penggulungan kedua. Dan perkataannya: "*wa biha tamut*" adalah penyebaran yang kembali pada kemiskinan dari penggulungan pertama dan pada kebodohan dari penggulungan kedua.

Barangkali, setelah semua yang telah dikemukakan, kita dapat memahami makna penamaan jenis *Badi'* makna ini dengan "*al-laff wa an-nasyr*". Aspek penamaan makna ganda pertama secara terperinci atau global dengan *al-laff* (penggulungan) adalah karena hukumnya terlipat di dalamnya, karena ia mencakupnya tanpa menyatakannya

secara eksplisit. Ketika ia dinyatakan secara eksplisit pada yang kedua, seakan-akan ia menjadi penyebaran (*nasyr*) dari apa yang sebelumnya tergulung. Karena itulah ia dinamai *nasyr*.

MURA'AT AN-NAZHIR

Para ahli *Badi'* juga menamainya *at-tanasub*, *al-i'tilaf*, *at-taufiq*, dan *al-mu'akhah*. Secara istilah, ia adalah ketika seorang penggubah puisi atau prosa menggabungkan suatu hal dengan apa yang selaras dengannya—bukan dengan pertentangan, agar *muthabaqah* tidak termasuk—baik keselarasan itu antara lafal dengan makna, lafal dengan lafal, maupun makna dengan makna. Karena yang dimaksud adalah menggabungkan sesuatu dengan apa yang selaras dari jenisnya, atau apa yang cocok dengannya dari aspek apa pun.

Di antara contohnya adalah perkataan al-Buhturi dalam mendeskripsikan unta-unta kurus yang telah dilemahkan oleh perjalanan:

كالقسي المعطفات بل الأسهـ ❁ ـم مـبرية بل الأوتـــــــار

Bagaikan busur-busur yang melengkung, bahkan anak-anak panah
yang diraut, bahkan tali-tali busur.

Ketika ia menyerupakan unta-unta dengan busur dan ingin mengulangi perumpamaan, ia bisa saja menyerupakannya, misalnya, dengan pelepah kurma atau huruf 'nun' dalam tulisan, karena maknanya sama dalam hal kelengkungan dan kerampingan. Akan tetapi, ia sengaja mencari keselarasan antara anak panah dan tali busur karena sebelumnya telah disebutkan busur.

Di antara dalil *mura'at an-nazhir* di mana digabungkan antara suatu hal dengan apa yang selaras dengannya, bukan atas dasar pertentangan, adalah perkataan seorang penyair dalam mendeskripsikan seekor kuda:

من جلنار ناضر خده ❁ وأذنه من ورق الآس

Dari bunga delima yang segar pipinya,
dan telinganya dari daun pohon myrtle.[1]

Keselarasan di sini adalah antara bunga delima, pohon myrtle, dan kesegaran.

Di antaranya juga adalah perkataan Ibn Rasyiq dalam memuji Pangeran Tamim:

أصح وأقوى ما سمعناه في الندى ❁ من الخبر المأثور منذ قـــــــديم

أحاديث ترويها السـيــــول عن الحيا ❁ عن البحر عن كف الأمـــــــير تميم

---

1 *Al-Jullanar*: bunga delima.

Yang paling sahih dan paling kuat yang kami dengar tentang kedermawanan
dari riwayat yang diturunkan sejak dahulu kala,
adalah hadis-hadis yang diriwayatkan oleh banjir dari hujan deras,
dari lautan, dari telapak tangan Pangeran Tamim.

Penyair di sini telah menyelaraskan antara kesahihan, kekuatan, pendengaran, riwayat yang diturunkan, dan transmisi. Kemudian, antara banjir, hujan deras, lautan, dan telapak tangan Tamim. Di samping itu, pada bait kedua terdapat kebenaran urutan dalam silsilah riwayat (*'an'anah*), di mana ia menjadikan riwayat dari yang lebih kecil kepada yang lebih besar, sebagaimana yang terjadi dalam sanad hadis. Banjir berasal dari hujan, dan hujan berasal dari lautan. Oleh karena itu, ia menjadikan telapak tangan orang yang dipuji sebagai asal dari lautan, sebagai bentuk hiperbola.

Di antaranya juga adalah perkataan seorang penyair:

والطل في بسلك الغصون كلؤلؤ ❁ رطب يصافحه النسيم فـــيسقط

والطير يقـــــرأ والغدير صحيفة ❁ والريح تكتب والغـــمام يـــنقط

Dan embun di untaian dahan-dahan laksana mutiara
basah yang disapa oleh angin sepoi-sepoi, lalu ia berjatuhan.
Dan burung membaca, dan kolam adalah lembaran,
Dan angin menulis, dan awan memberi titik.

Penggabungan antara setiap hal dengan apa yang selaras dengannya dalam kedua bait ini lebih jelas daripada yang dapat ditunjukkan oleh keserupaan ujung-ujungnya.

Di antara *mura'at an-nazhir* ada yang oleh sebagian orang disebut "*tasyabuh al-athraf*". Yaitu, mengakhiri tuturan dengan apa yang selaras dengan awalnya dari segi makna. Seperti firman Allah Ta'ala: *"Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala yang kelihatan; dan Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui."* (QS. Al-An'am: 103). Kehalusan (*al-lathif*) selaras dengan apa yang tidak dapat dicapai oleh penglihatan, dan pengetahuan (*al-khabir*) selaras dengan siapa yang melihat sesuatu. Sebab, siapa yang melihat sesuatu, ia akan mengetahui tentangnya.

Di antaranya juga adalah firman Allah Ta'ala: *"Kepunyaan Allah-lah apa yang di langit dan apa yang di bumi. Dan sesungguhnya Allah, Dialah Yang Maha Kaya lagi Maha Terpuji."* (QS. Al-Hajj: 64). Ia berfirman "*al-ghaniy al-hamid*" (Yang Maha Kaya lagi Maha Terpuji) atas dasar bahwa apa yang Ia miliki bukanlah karena kebutuhan, melainkan Ia Maha Kaya darinya dan Maha Dermawan dengannya. Maka, jika Ia memberi, orang yang diberi nikmat akan memuji-Nya.

IHAM AT-TANASUB

(ILUSI KESELARASAN)

Yang dimaksud dengannya adalah penggabungan antara dua makna yang tidak selaras dengan menggunakan dua lafal yang memiliki makna yang selaras, meskipun kedua makna tersebut tidak dimaksudkan. Karena itulah, ia digolongkan ke dalam *mura'at an-nazhir*.

Contoh dari *iham at-tanasub* ini adalah firman Allah Ta'ala:

اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍۙ • وَّالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ

"*Matahari dan bulan (beredar) menurut perhitungan. Dan tumbuh-tumbuhan dan pohon-pohonan kedua-duanya tunduk kepada-Nya.*" (QS. Ar-Rahman: 5-6). "*Asy-syamsu wa al-qamaru bi-husban*" artinya dengan perhitungan yang diketahui dan takdir yang kokoh dan teliti. "*Wa an-najmu wa asy-syajaru yasjudan*", *an-najm* di sini adalah tumbuhan yang muncul dari tanah tanpa batang, seperti sayuran. Dan *asy-syajar* adalah yang memiliki batang. Dan sujud keduanya adalah ketundukan keduanya kepada Allah dalam hal untuk apa keduanya diciptakan.

Kata *an-najm* dengan makna tumbuhan, meskipun tidak selaras dengan matahari dan bulan, namun ia bisa bermakna bintang, yang selaras dengan keduanya. Karena itulah ia dinamai *iham at-tanasub*.

USLUB AL-HAKIM
(GAYA ORANG BIJAK)

Yang dimaksud dengan *uslub al-hakim* adalah menyambut orang yang diajak bicara dengan sesuatu yang tidak ia harapkan, baik dengan meninggalkan pertanyaannya dan menjawab pertanyaan yang tidak ia tanyakan, maupun dengan mengartikan perkataannya pada makna selain yang ia maksud, sebagai isyarat bahwa seharusnya ia menanyakan pertanyaan tersebut atau memaksudkan makna tersebut.

Di antara contohnya: dikatakan kepada seorang pedagang: "Berapa modalmu?" Ia menjawab: "Sesungguhnya aku adalah orang yang amanah dan kepercayaan orang-orang padaku sangat besar." Dan dikatakan kepada seorang syekh yang sudah sangat tua: "Berapa usiamu?" Ia menjawab: "Sesungguhnya aku menikmati kesehatan."

Pada pertanyaan pertama, sang pedagang mengalihkan penanyanya dari soal modalnya dengan menjelaskan sifat amanah dan besarnya kepercayaan orang-orang padanya; sebagai isyarat bahwa kedua sifat ini dan yang sejenisnya lebih mendatangkan keuntungan dan lebih menjamin keberhasilan perdagangan.

Pada pertanyaan kedua, sang syekh tua meninggalkan jawaban atas pertanyaan yang ditujukan kepadanya, dan mengalihkan penanyanya dengan lembut dari hal itu. Ia memberitahunya bahwa kesehatannya baik; sebagai isyarat kepada penanya bahwa pertanyaan tentang kesehatan lebih utama dan lebih pantas.

Barangkali, al-Jahiz adalah orang pertama yang menyadari jenis *Badi'* makna ini. Ia membuat bab khusus untuknya dalam kitabnya, *al-Bayan wa at-Tabyin*[1], dan menamainya "*al-lughz fi al-jawab*" (teka-teki dalam jawaban), serta memberikan berbagai contoh untuknya.

Seorang pria bertanya kepada Bilal, budak Abu Bakar *rahimahullah*, yang baru datang dari arah arena pacuan: "Siapa yang menang?" Ia menjawab: "Orang-orang yang didekatkan (kepada Allah) telah menang." Pria itu berkata: "Aku bertanya padamu tentang kuda." Bilal menjawab: "Dan aku menjawabmu tentang kebaikan." Bilal meninggalkan jawaban atas lafal pertanyaannya dan beralih ke kebaikan yang lebih bermanfaat baginya.

Al-Hajjaj berkata kepada seorang dari kaum Khawarij: "Apakah engkau telah mengumpulkan Al-Qur'an?" Ia menjawab: "Apakah ia tercerai-berai sehingga harus aku kumpulkan?" Al-Hajjaj berkata: "Apakah engkau membacanya dari hafalan?" Ia

1 *Kitab al-Bayan wa at-Tabyin*, jilid 2, hlm. 148, hlm. 282.

menjawab: "Bahkan aku membacanya sambil melihatnya." Al-Hajjaj berkata: "Apakah engkau menghafalnya?" Ia menjawab: "Apakah engkau takut ia akan lari sehingga harus aku hafal?" Al-Hajjaj berkata: "Apa pendapatmu tentang Amirul Mukminin 'Abd al-Malik?" Ia menjawab: "Semoga Allah melaknatnya dan melaknatmu." Al-Hajjaj berkata: "Engkau akan dibunuh, lalu bagaimana engkau akan bertemu Allah?" Ia menjawab: "Aku akan bertemu Allah dengan amalku, dan engkau akan bertemu-Nya dengan darahku."

Mereka berkata: Dahulu al-Huthai'ah menggembala kambing, dan di tangannya ada sebatang tongkat. Lalu seorang pria melewatinya dan berkata: "Wahai penggembala kambing, apa yang ada padamu?" Ia menjawab: "'*Ajza'*[1] dari pohon salam," maksudnya tongkatnya. Pria itu berkata: "Aku adalah tamu." Al-Huthai'ah menjawab: "Untuk para tamu aku menyiapkannya."

Dari dalil-dalil ini dan yang sejenisnya, menjadi jelas bahwa gaya bahasa ini, yang oleh al-Jahiz dinamai "*al-lughz fi al-jawab*", digunakan oleh bangsa Arab untuk berbagai tujuan, seperti berkelit, melepaskan diri dari pertanyaan yang memojokkan, mendahulukan yang lebih penting, atau mencemooh.

Tidak diragukan lagi bahwa contoh-contoh yang disajikan oleh al-Jahiz dalam bab ini telah menarik perhatian para ahli balaghah setelahnya pada jenis tuturan ini, dan memberi mereka dasar untuk dua corak *Badi'*, yaitu: *al-lughz* (teka-teki) dan *uslub al-hakim*.

Para ahli balaghah generasi setelahnya menamainya "*al-qawl bi al-mujib*" (ucapan yang mengafirmasi). Mereka memiliki berbagai ungkapan tentangnya. Di antara mereka adalah Ibn Abi al-Ishba' al-Mishri. Ia mendefinisikannya dengan berkata: "Ia adalah ketika seorang penutur menyapa seorang lawan bicara dengan suatu tuturan, lalu lawan bicara itu dengan sengaja mengambil sebuah kata tunggal dari tuturan penutur tersebut, lalu membangun di atasnya dari lafalnya sendiri sesuatu yang mengharuskan kebalikan dari makna penutur." Ini adalah esensi dari *al-qawl bi al-mujib*, karena hakikatnya adalah sanggahan lawan terhadap perkataan lawannya dari esensi lafalnya.

Perkataan Ibn Abi al-Ishba' ini mengingatkan kita pada perkataan al-Jahiz sebelumnya, dan mengisyaratkan bahwa ia telah terpengaruh olehnya dalam pemahamannya tentang jenis *badi'* ini.

Al-Khatib al-Qazwini dalam *at-Talkhish* dan *al-Idhah*[2] membagi "*al-qawl bi al-mujib*" menjadi dua bagian:

1. **Salah satunya** adalah ketika sebuah sifat dalam tuturan orang lain digunakan sebagai kiasan untuk sesuatu yang telah ditetapkan hukumnya, lalu engkau dalam tuturanmu menetapkan sifat tersebut untuk selain sesuatu itu, tanpa menyinggung penetapan hukum tersebut maupun penafiannya. Contohnya adalah firman Allah Ta'ala:

يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ ۚ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ

"*(Mereka) berkata: "Sesungguhnya jika kita telah kembali ke Madinah, benar-benar orang yang lebih mulia akan mengusir orang yang lebih hina daripadanya". Padahal kemuliaan itu hanyalah*

1 *Al-'Ajza'*: yang memiliki banyak buku/ruas. *As-Salam* (dengan harakat): sejenis pohon.

2 *Kitab at-Talkhish*, hlm. 386, dan *Kitab al-Idhah*, hlm. 272.

bagi Allah, bagi Rasul-Nya dan bagi orang-orang mukmin..." (QS. Al-Munafiqun: 8). Mereka menggunakan kiasan "*al-a'azz*" (yang lebih mulia) untuk kelompok mereka, dan "*al-adzall*" (yang lebih hina) untuk kelompok kaum mukminin, dan mereka menetapkan tindakan "mengusir" bagi yang lebih mulia. Maka, Allah dalam jawaban-Nya menetapkan sifat "*al-'izzah*" (kemuliaan) bagi Allah, Rasul-Nya, dan kaum mukminin, tanpa menyinggung penetapan hukum "mengusir" bagi yang disifati dengan kemuliaan, maupun menafikannya dari mereka.

Di antaranya juga adalah apa yang terjadi antara al-Qab'atsari dan al-Hajjaj. Al-Hajjaj mengancamnya dengan berkata: "Sungguh, aku akan membawamu di atas *al-adham* (yang hitam)." Al-Qab'atsari menjawab: "Pangeran sepertimu biasa membawa (orang) di atas *al-adham* dan *al-asyhab* (kuda hitam dan kuda kelabu)." Al-Hajjaj berkata kepadanya: "Aku maksudkan besi." Al-Qab'atsari menjawab: "Menjadi besi lebih baik daripada menjadi bodoh." Al-Hajjaj memaksudkan dengan "*al-adham*" adalah belenggu, dan dengan "*al-hadid*" adalah logam khusus. Al-Qab'atsari mengartikannya sebagai kuda hitam yang tidak bodoh. Maka, tuturan di sini telah diartikan oleh al-Qab'atsari berbeda dari maksud al-Hajjaj yang mengucapkannya.

2. **Bagian kedua** dari "*uslub al-hakim*" atau "*al-qawl bi al-mujib*" menurut penulis *at-Talkhish* adalah mengartikan sebuah lafal yang terdapat dalam tuturan orang lain berbeda dari maksudnya, pada makna lain yang dimungkinkan oleh lafal tersebut dengan menyebutkan hal yang berkaitan dengannya. Bagian inilah yang populer dan tersebar di kalangan masyarakat dan digubah oleh para penyusun *badi'iyyat*, seperti perkataan Ibn Hajjaj[1]:

قال: ثقلت إذا أتيت مـــــــرار ❁ قلت: ثقلت كاهلي بالأيـــادي

قال: طؤلت قلت: أوليت طولا ❁ قال: أبرمت قــلت: حبل ودادي

Ia berkata: "Engkau telah memberatkan (tsaqulta), jika engkau datang berulang kali."
Aku berkata: "Engkau telah memberatkan (tsaqqalta) pundakku dengan anugerah."

Ia berkata: "Engkau telah memperpanjang (thawwalta)." Aku berkata: "Engkau telah memberikan anugerah (awlayta thwalan)."

Ia berkata: "Engkau telah menyusahkan (abramta)." Aku berkata: "Engkau telah menguatkan tali cintaku (hibla widadi)."

Sahabat Ibn Hajjaj berkata kepadanya: "Engkau telah memberatkanku dan memberiku kesulitan dengan seringnya kunjunganmu." Lalu penyair mengalihkannya dari pendapatnya dengan adab dan kelembutan, serta mengubah katanya dari maknanya ke makna lain. Ia berkata kepadanya: "Sesungguhnya, engkau telah memberatkan pundakku dengan nikmat yang engkau limpahkan padaku."

Pada bait kedua, sahabatnya berkata: "Engkau telah memperpanjang masa tinggalmu di sisiku dan menyusahkanku, yaitu membuatku bosan dan jenuh." Lalu penyair menjawabnya sekali lagi dengan adab dan kelembutan, serta mengubah

1 Dia adalah Abu 'Abdullah bin Ahmad al-Baghdadi, seorang penyair yang cenderung pada kelakar dalam syairnya, dan ia memiliki sebuah diwan syair yang besar. Wafat pada tahun 391 H.

perkataannya dari maknanya ke makna lain. Ia berkata kepadanya: “Sesungguhnya, engkau telah memberikan anugerah dan kenikmatan padaku, dan telah menguatkan serta mempererat tali cintaku.”

Di antara contohnya dalam Al-Qur’an al-Karim adalah firman Allah Ta’ala:

يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ

“*(Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit). Katakanlah: “Bulan sabit itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadat) haji*”.” (QS. Al-Baqarah: 189). Pertanyaan di sini adalah tentang hakikat bulan sabit: mengapa ia tampak kecil, lalu bertambah hingga cahayanya sempurna, kemudian mengecil hingga tidak terlihat?

Karena persoalan ini termasuk dalam ranah ilmu falak, dan pemahamannya pada waktu itu memerlukan studi yang rumit, maka Al-Qur’an beralih dari menjawabnya dan beralih ke penjelasan bahwa bulan sabit adalah sarana untuk menentukan waktu dalam urusan muamalah dan ibadah. Dalam hal ini terdapat isyarat bahwa apa yang seharusnya ditanyakan adalah manfaat bulan sabit, bukan hakikatnya, hingga fakta-fakta ilmiah yang membantu mereka memahami fenomena alam ini menjadi lebih mudah diakses.

Di antaranya juga adalah firman Allah Ta’ala:

يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ

“*Mereka bertanya kepadamu tentang apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: “Apa saja harta yang baik yang kamu nafkahkan hendaklah diberikan kepada ibu-bapa, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan*”.” (QS. Al-Baqarah: 215).

Kaum muslimin bertanya kepada Rasulullah: “Apa yang harus kami nafkahkan dari harta kami?” Lalu beliau mengalihkan mereka dari pertanyaan ini dengan menjelaskan sasaran infak; karena infak tidak akan berarti jika tidak sampai pada sasaran yang tepat.

Di antara contohnya dalam syair adalah perkataan seorang penyair yang meratap:

ولما نعى الناعى بسألناه حشية ۞ والعين خوف البين قكسب أمطار

Dan ketika pembawa berita duka mengabarkan, kami bertanya padanya dengan cemas,
dan mata pun, karena takut akan perpisahan, menebarkan hujan (air mata).

Ia menjawab: “*Ia telah menunaikan (qadha)!*”

Kami berkata: “*Ia telah menunaikan hajat keluhuran.*”

Ia berkata: “*Ia telah berlalu (madha)!*”

Kami berkata: “*Dengan segala kebanggaan.*”

Uslub al-hakim pada bait kedua terdapat pada perkataannya: ”*qadha*”, yang ia maksudkan adalah “telah wafat”. Akan tetapi, mereka mengartikannya sebagai “telah menunaikan dan menyelesaikan hajat”, dan ini bukanlah yang ia maksud.

Demikian pula pada perkataannya: "*madha*", ia maksudkan "telah wafat", sedangkan mereka maksudkan "telah pergi dengan membawa semua keutamaan dan tidak menyisakan apa pun bagi orang lain."

Di antaranya adalah perkataan penyair lain:

ولقد أتيت لصــاحبي وسألته ۞ في قــــرض دينار لأمر كانا

فأجابني: والله داري ما حوت ۞ عينا فقلت لـــــه: ولا إنسانا

Dan sungguh, aku telah datang kepada sahabatku dan bertanya padanya
untuk meminjam satu dinar untuk suatu urusan.
Lalu ia menjawabku: "Demi Allah, rumahku tidak memiliki satu 'ain pun."
Aku pun berkata padanya: "Dan tidak pula seorang manusia (insan)?"[1]

Bait kedua datang dengan *uslub al-hakim*. Sebab, orang yang diajak bicara memaksudkan dengan kata "'*ain*" adalah emas. Akan tetapi, penutur mengartikannya sebagai mata yang melihat, dan ini bukanlah yang dimaksud oleh orang yang diajak bicara, sebagai isyarat bahwa penolakannya untuk memberi pinjaman tidak dapat dibenarkan.

Di antaranya juga adalah perkataan sebagian orang:

طلبت مــنه درهما ۞ يوما فأظهر العجب

وقـــال: ذا من فضة ۞ يصنع لا من الذهب

Aku meminta darinya satu dirham
suatu hari, lalu ia menunjukkan keheranan.

Dan berkata: "Itu dibuat dari perak,
bukan dari emas."

Pada bait kedua terdapat pengalihan yang halus dari permintaan dinar. Penyair tidak menjawab pertanyaan penanya, melainkan mulai berbicara padanya tentang bahan pembuat dinar, bahwa ia terbuat dari perak, bukan emas; sebagai isyarat bahwa seharusnya ia tidak meminta.

Di antaranya adalah perkataan seorang penyair yang menjawab pertanyaan putranya tentang ruh dan jiwa:

جاءني ابني يــــوما وكنت أراه ۞ لي ريحانة ومــــــــصدر أنس

قال: ما الـــروح قلت: إنك روحي ۞ قال: ما النفس قلت: إنك نفسي

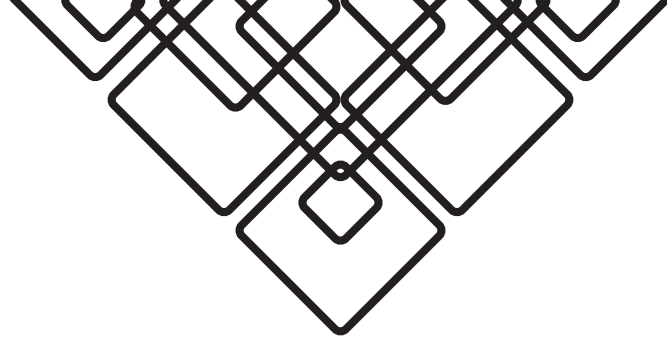
Putraku datang padaku suatu hari, dan aku melihatnya
sebagai bunga wangi bagiku dan sumber kebahagiaan.

Ia bertanya: "Apa itu ruh?" Aku menjawab: "Engkaulah ruhku."
Ia bertanya: "Apa itu jiwa?" Aku menjawab: "Engkaulah jiwaku."

Pada bait kedua, sang putra bertanya tentang ruh dan jiwa, keduanya adalah perkara yang para ulama dan filsuf bingung dalam mendefinisikan dan membatasinya. Oleh karena itu, sang penyair mengalihkan putranya dari hal itu dengan menjelaskan

1 *Al-'Ayn*: emas dan mata yang melihat. Dan *insan* terkadang dimaksudkan sebagai *insan al-'ayn* (pupil mata), dan terkadang dimaksudkan sebagai salah satu dari anak Adam (manusia).

kedudukannya baginya, sebagai isyarat bahwa seharusnya ia tidak berbicara tentang hal itu, karena keterbatasannya untuk berbicara tentang perkara-perkara yang rumit.

Setelah ini, barangkali dalam contoh-contoh ini terdapat sesuatu yang menjelaskan apa yang telah kami katakan sebelumnya, bahwa *uslub al-hakim* atau *al-qawl bi al-mujib* adalah menyambut orang yang diajak bicara dengan sesuatu yang tidak ia harapkan, baik dengan meninggalkan pertanyaannya dan menjawab pertanyaan yang tidak ia tanyakan, maupun dengan mengartikan perkataannya pada makna selain yang ia maksud, sebagai isyarat bahwa seharusnya ia menanyakan pertanyaan tersebut atau memaksudkan makna tersebut.

AT-TAJRID
(ABSTRAKSI)

Ia adalah tindakan mengekstraksi dari suatu hal yang memiliki sifat, hal lain yang serupa dengannya dalam sifat tersebut, sebagai bentuk hiperbola, karena kesempurnaan sifat tersebut pada hal yang lain itu.

At-Tajrid memiliki beberapa bagian:

1. Di antaranya adalah *tajrid* yang terjadi dengan lafal "*min*" abstraktif. Seperti perkataan mereka: "*Li min fulanin hamimun*".[1] Artinya, si Fulan telah mencapai tingkat persahabatan sedemikian rupa sehingga sah untuk mengekstrak dari si Fulan ini seorang sahabat lain yang serupa dengannya dalam persahabatan.
2. Di antaranya adalah *tajrid* yang terjadi dengan lafal "*al-ba*'" abstraktif yang masuk pada objek yang diekstraksi. Seperti perkataan mereka: "*La'in sa'alta fulanan la-tas'alanna bihi al-bahra*" (Jika engkau meminta pada si Fulan, sungguh engkau akan meminta pada lautan dengannya). Perkataan ini diucapkan dalam konteks hiperbola dalam mendeskripsikan "si Fulan" dengan kedermawanan, di mana sebuah lautan dalam kedermawanan dan kemurahan hati diekstraksi dan diabstraksi darinya.
3. Di antaranya adalah *tajrid* yang terjadi dengan lafal "*ba' al-ma'iyyah*" (ba' yang bermakna 'bersama') yang masuk pada objek yang diekstraksi. Seperti perkataan seorang penyair:

   وشوهاء تعدو بي إلى صارخ الوغى ۞ بمستلئممثل الفنيق المـــــــــرحل

   Dan seekor kuda yang gagah membawaku berlari menuju pekikan perang,
   dengan (diriku yang lain) seorang yang berbaju zirah laksana unta jantan yang dilepas.[2]

   Maknanya: "Dan betapa banyak kuda dengan sifat ini yang membawaku berlari untuk menolong orang yang meminta pertolongan dalam perang, dan bersamaku ada diriku yang lain yang siap untuk berperang." Ia telah berlebihan dalam menyifati dirinya dengan kesiapsiagaan hingga ia mengekstraksi dan mengabstraksi dari dirinya sendiri seorang yang siap sedia lain yang mengenakan baju zirah.
4. Di antaranya adalah *tajrid* yang terjadi dengan masuknya lafal "*fi*" pada objek yang diekstraksi. Seperti firman Allah Ta'ala:

1 *Hamimuka*: kerabat dekatmu yang urusannya engkau perhatikan.

2 *Wa syawha'*: seekor kuda *syawha'*. *Syawha'* dalam konteks ini adalah sifat yang terpuji, yang dimaksud adalah lebarnya mulut kuda. *Sharikh al-wagha*: orang yang meminta pertolongan dalam perang. *Al-mustal'im*: yang memakai *al-la'mah*, yaitu baju zirah. *Al-faniq*: unta jantan yang dimuliakan oleh pemiliknya. *Al-murahhal*: yang telah dilepaskan dari tempatnya dan dikirim.

لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ

"*Bagi mereka di dalamnya ada negeri keabadian...*" (QS. Fushshilat: 28). Artinya, bagi mereka di dalam Jahannam, yang merupakan negeri keabadian. Akan tetapi, Ia mengekstraksi sebuah negeri lain yang serupa dengannya dan menjadikannya disiapkan di dalam Jahannam bagi orang-orang kafir, untuk menggambarkan kengeriannya dan untuk melebih-lebihkan penyifatannya dengan kedahsyatan.

5. Di antaranya adalah *tajrid* yang terjadi tanpa perantara huruf. Seperti perkataan Qatadah bin Maslamah al-Hanafi:

فلئن بقيت لأرحلن بغــــزوة ❁ تحوي الغنائم أو يموت كريم

Jika aku masih hidup, niscaya aku akan berangkat dengan pasukan perang
yang akan meraih rampasan perang, atau seorang yang mulia akan mati.

Penyair memaksudkan dengan "*al-karim*" (yang mulia) di sini adalah dirinya sendiri. Seakan-akan ia mengekstraksi dan mengabstraksi dari dirinya sendiri seorang yang mulia, sebagai bentuk hiperbola atas kemuliaannya. Dikatakan: takdirannya adalah "*aw yamutu minni karimun*" (atau seorang yang mulia dariku akan mati). Maka, ia akan termasuk dalam jenis: "*Li min fulanin shadidun hamimun*", sehingga ia bukanlah bagian yang lain, melainkan termasuk dalam bagian pertama di mana *tajrid* terjadi dengan masuknya "*min*" abstraktif pada objek yang diekstraksi.

6. Di antaranya adalah *tajrid* yang terjadi melalui kiasan (*kinayah*). Seperti perkataan al-A'sya:

يا خير من يركب المطى ولا ❁ يشرب كأسا بكف من بخلا

Wahai sebaik-baik orang yang menunggangi unta, dan yang tidak meminum
secangkir pun dari telapak tangan orang yang kikir.

Dalam bait ini terdapat *tajrid* melalui kiasan, di mana ia mengekstraksi dan mengabstraksi dari orang yang dipuji seorang yang dermawan yang ia minum dari telapak tangannya melalui kiasan. Karena jika ia menafikan darinya minum dari telapak tangan orang kikir, maka ia telah menetapkan baginya minum dari telapak tangan orang yang mulia. Dan telah diketahui bahwa ia minum dari telapak tangannya sendiri, maka dialah orang yang mulia itu.

7. Di antara bagian *tajrid* juga adalah sapaan seseorang kepada dirinya sendiri. Yaitu, ketika seseorang mengekstraksi dari dirinya sendiri sosok lain yang kepadanya ia tujukan sapaan. Seperti perkataan al-Mutanabbi:

لا خيل عندك تهديها ولا مــال ❁ فليسعد النطق إن لم يسعد الحال

Tak ada kuda di sisimu yang kau hadiahkan, tak pula harta,
Maka biarlah ucapan membahagiakan, jika keadaan tak membahagiakan.[1]

Penyair di sini mengekstraksi dari dirinya sendiri sosok lain yang ia sapa, seraya berkata: "Engkau tidak memiliki kuda dan harta yang dapat engkau hadiahkan kepada

1 *Al-is'ad*: pertolongan.

orang yang dipuji sebagai balasan atas kebaikannya padamu. Maka, biarlah ucapan membahagiakanmu dan membantumu, artinya pujilah dia, dan balaslah dia dengan sanjungan, jika keadaan tidak membantumu untuk membalasnya dengan harta atau kuda."

Serupa dengannya dalam menyapa diri sendiri adalah perkataan al-A'sya:

ودع هريرة إن الركب مرتحل ۞ وهل تطيق فراقا أيها الـرجل

Tinggalkanlah Hurairah, sesungguhnya rombongan akan berangkat,
Dan apakah engkau sanggup berpisah, wahai kawan?

Dan di antara *tajrid* yang indah adalah perkataan al-Ma'arri:

ماجت نمير فهاجت منك ذا لبد ۞ والليث أفتك أفعالا من الــنمر

Numair telah bergejolak, lalu darimu bergejolaklah sang pemilik surai (singa),
Dan singa lebih dahsyat perbuatannya daripada macan tutul.

Dhiya'uddin ibn al-Atsir telah membahas *at-tajrid*. Ia pertama-tama mendefinisikannya secara bahasa dengan berkata: "Sesungguhnya, asalnya dalam peletakan bahasa adalah dari *jaradtu as-sayfa* (aku menghunus pedang) jika engkau mencabutnya dari sarungnya, dan *jaradtu fulanan* (aku menelanjangi si Fulan) jika engkau mencabut pakaiannya. Dari sinilah dikatakan dalam sebuah riwayat: '*la madda wa la tajrid*' (tidak ada peregangan dan tidak ada penelanjangan), yaitu dalam larangan saat menjalankan hukuman *hadd* agar pelakunya tidak direntangkan di tanah dan tidak ditelanjangi pakaiannya. Makna ini kemudian dipindahkan ke salah satu jenis *bayan*."

Kemudian, ia mendefinisikannya secara istilah dengan berkata: "*At-Tajrid* adalah ketika engkau menujukan sapaan kepada selain dirimu, padahal ia bukanlah yang dimaksud, melainkan yang dimaksud adalah dirimu sendiri."

Menurutnya, *at-tajrid* memiliki dua faedah, salah satunya lebih elok daripada yang lain. Yang pertama adalah mencari keluasan dalam tuturan. Sebab, jika zahirnya adalah sapaan kepada selain dirimu dan batinnya adalah sapaan kepada dirimu sendiri, maka itu termasuk dalam ranah keluasan. Dan ia mengira bahwa ini adalah sesuatu yang menjadi kekhususan bahasa Arab, tidak dimiliki oleh bahasa-bahasa lain.

Faedah kedua adalah yang paling elok menurutnya. Yaitu, dengan *tajrid*, orang yang diajak bicara dapat melekatkan sifat-sifat yang dimaksud, baik pujian maupun lainnya, pada dirinya sendiri. Sebab, ia menyapakan sifat-sifat tersebut kepada orang lain, sehingga ia lebih dapat dimaafkan dan lebih bebas dalam apa yang ia katakan, tanpa dibatasi.

Menurutnya, *at-tajrid* terbagi menjadi dua jenis:

1. **Tajrid Murni (Mahdh)**, yaitu ketika engkau menyajikan tuturan yang merupakan sapaan kepada selain dirimu, padahal engkau memaksudkan dirimu sendiri. Seperti perkataan sebagian penyair generasi setelahnya, yaitu penyair yang dikenal dengan sebutan al-Haysh Baysh, pada bait pembuka salah satu kasidahnya:

إلام يراك المجد في زتي شاعر ۞ وقدنحلت بشوقا فروع المنابر

كتمت بعيب الشعر حلما وحكمة ۞ ببعضهما تنقاد صعب المـــفاخر

أما وأبيك الخير إنك فـــــارس ال ۞ مقال وميحي الدارسات الغـــوابر

وإنك أعييتالمـــــــسامع والنهى ۞ بقولك عما في بطون الـــدفاتر

Sampai kapan kemuliaan melihatmu dalam wujud seorang penyair,
padahal dahan-dahan mimbar telah layu karena rindu?

Engkau telah menyembunyikan, dengan aib syair, kearifan dan hikmah,
yang dengan sebagian dari keduanya, kemuliaan yang sulit ditaklukkan akan tunduk.

Demi ayahmu yang baik, sesungguhnya engkau adalah ksatria
dalam ucapan, dan penghidup jejak-jejak yang telah usang.

Dan sesungguhnya engkau telah melelahkan pendengaran dan akal,
dengan perkataanmu tentang apa yang ada di dalam perut buku-buku.

Kemudian, ia mengomentari hal itu dengan berkata: “Ini termasuk keindahan *tajrid*. Tidakkah engkau lihat bahwa ia menujukan sapaan kepada selain dirinya, padahal ia memaksudkan dirinya sendiri, agar ia dapat menyebutkan apa yang ia sebutkan dari sifat-sifat yang unggul, dan menghitung apa yang ia hitung dari sifat-sifat yang membanggakan[1]? Dan semua yang datang dari jenis ini adalah *tajrid* murni.”

2. **Tajrid Tidak Murni (Ghayr Mahdh)**, yaitu ketika engkau menyajikan tuturan yang merupakan sapaan kepada dirimu sendiri, bukan kepada selainmu. Kemudian, Ibn al-Atsir melanjutkan: “Dan meskipun ada perbedaan antara jiwa dan raga, namun keduanya seakan-akan satu karena hubungan antara satu sama lain.”

Perbedaan antara kedua jenis *tajrid* ini, menurutnya, sangat jelas. Yang pertama, yaitu yang murni, disebut *tajrid* karena *tajrid* layak untuknya. Adapun yang kedua, yang tidak murni, adalah setengah *tajrid*, karena engkau tidak mengabstraksi sesuatu dari dirimu, melainkan engkau menyapa dirimu dengan dirimu sendiri, seakan-akan engkau memisahkannya darimu padahal ia adalah bagian darimu. Di antara contoh *tajrid* tidak murni menurutnya adalah perkataan ’Amr bin al-Athnabah:

أقول لها وقد جشأت وجاشت ۞ رويدك تحمدي أو تســتريحى

Aku berkata padanya ketika ia bergejolak dan resah:
“Tenanglah, engkau akan dipuji atau akan beristirahat.”

Dan perkataan penyair lain:

أقول للنفس تأساء وتعزية ۞ إحدى يدي أصابتني ولم ترد

Aku berkata pada jiwa sebagai penghibur dan pelipur lara:
“Salah satu tanganku telah melukaiku, padahal ia tak bermaksud.”

Dan tidak ada dalam hal ini sesuatu yang cocok untuk menjadi sapaan kepada selain dirimu seperti pada yang pertama. Penutur adalah orang yang disapa itu sendiri, dan tidak ada sesuatu pun yang berada di luar dirinya.

---

1 *At-Ta’ihah* di sini: sifat yang berasal dari kata *at-tih* yang berarti kesombongan, keangkuhan, dan kebanggaan, bukan berasal dari *at-tih* mashdar dari *taha yatihu fi al-ardh* yang berarti tersesat dan bingung di dalamnya.

Adapun *tajrid* yang dimaksudkan untuk keluasan secara khusus, yaitu yang zahirnya adalah sapaan kepada selain dirimu dan batinnya adalah sapaan kepada dirimu sendiri, Ibn al-Atsir memberikan contoh untuknya dengan perkataan ash-Shammah bin 'Abdullah, salah seorang penyair *al-Hamasah*:

حننت إلى ريا ونـــــــفسك باعدت ❁ مزارك من ريا وشعباكما مـــــعا

فـــــما حسن أن تأتى الأمر طائعا ❁ وتجزع إن داعي الصبابة أسـمعا

وأذكر أيـــــــام الحمى ثم أنثني ❁ على كبدي من حشية أن تـصدعا

بنفسي تلك الأرض ما أطيب الربا ❁ وما أحسن المصطاف والمـتربعا

Engkau merindukan Rayya, padahal jiwamu telah menjauhkan
tempat kunjunganmu dari Rayya, dan kaum kalian bersama-sama.

Maka, tidaklah baik engkau melakukan suatu urusan dengan suka rela,
lalu engkau berkeluh kesah jika panggilan asmara memanggil.

Aku teringat hari-hari di al-Hima, lalu aku membungkuk
di atas hatiku karena takut ia akan retak.

Demi jiwaku, negeri itu, alangkah indahnya bukit-bukitnya,
dan alangkah indahnya tempat peristirahatan musim panas dan musim seminya!

Kedua bait pertama menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan *tajrid* di dalamnya adalah keluasan; karena sapaan di dalamnya adalah sapaan abstraktif, di mana ia menujukan sapaan kepada selain dirinya padahal ia memaksudkan dirinya sendiri. Kemudian, ia beralih dari sapaan abstraktif ke sapaan diri sendiri pada kedua bait terakhir. Seandainya ia terus dalam keadaan pertama, niscaya tidak akan diputuskan bahwa tujuannya adalah keluasan, melainkan akan diputuskan bahwa tujuannya adalah *tajrid* yang elok, yang merupakan sisi lain. Dan akan ditafsirkan bahwa tujuannya menyapa selain dirinya adalah untuk menafikan dari dirinya reputasi cinta dan aib asmara; karena di dalamnya terdapat popularitas dan celaan. Akan tetapi, ia telah menghilangkan penafsiran ini dengan beralih dari *tajrid* pertama ke sapaan diri sendiri.[1]

1 Mengenai letak-letak *at-tajrid*, lihat *Kitab al-Matsal as-Sa'ir* karya Ibn al-Atsir, hlm. 165–167.

ORNAMEN-ORNAMEN BADI' LAFAL

AL-JINAS

Al-*Jinas* termasuk seni *Badi*' lafal. Di antara orang-orang pertama yang menyadarinya adalah 'Abdullah bin al-Mu'tazz. Ia menganggapnya dalam kitabnya sebagai bab kedua dari lima bab besar *Badi*' menurutnya. Ia mendefinisikannya dan memberikan berbagai contoh untuk yang baik maupun yang tercela darinya.

Ia mendefinisikannya dengan berkata: "*At-Tajnis* adalah ketika sebuah kata datang menyerupai kata lain dalam sebuah bait syair atau tuturan. Dan keserupaannya dengannya adalah bahwa ia menyerupainya dalam susunan huruf-hurufnya."[1]

Maka, konsep *jinas* menurut Ibn al-Mu'tazz, sebagaimana kita lihat, terbatas pada keserupaan kata-kata dalam susunan huruf-hurufnya, tanpa menjelaskan apakah keserupaan ini meluas hingga pada makna dari kata-kata yang huruf-hurufnya serupa atau tidak.

Akan tetapi, barangkali dalam apa yang ia sebutkan dari definisi al-Khalil bin Ahmad untuk kata *jins* terdapat sesuatu yang menjelaskan hal ini. Al-Khalil berkata: "*Al-Jins* berlaku untuk setiap jenis manusia, burung, '*arudh*, dan *nahwu*. Di antaranya ada kata yang menyerupai kata lain dalam susunan huruf dan maknanya, dan diderivasikan darinya. Seperti perkataan seorang penyair:

يوم خلجت على الخليج نفوسهم ۞ ....

Hari ketika engkau menikam[2] jiwa-jiwa mereka di atas teluk (al-khalij)..."

"Atau keserupaannya hanya dalam susunan huruf tanpa makna, seperti firman Allah Ta'ala:

وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَٰلَمِينَ

"*...dan aku berserah diri bersama Sulaiman kepada Allah, Tuhan semesta alam.*" (QS. An-Naml: 44)."

Jika penyimpulan dari definisi ini benar, maka konsep *jinas* menurut al-Khalil secara asli dan Ibn al-Mu'tazz secara turunan adalah sebuah konsep umum yang mencakup kata-kata yang serupa hurufnya, baik maknanya serupa maupun berbeda.

Pada kenyataannya, *jinas* adalah salah satu seni *Badi*' yang paling banyak dibahas oleh para ulama ahli bidang ini. Mereka telah menyusun berbagai kitab tentangnya,

1 *Kitab al-Badi'*, hlm. 25.

2 *Khalajta nufusahum*: engkau menikamnya dengan tombak.

menjadikannya beberapa bab yang beragam, dan berbeda pendapat di dalamnya, serta memasukkan sebagian bab tersebut ke dalam bab lain. Di antara mereka adalah Ibn al-Mu'tazz yang telah disebutkan sebelumnya, Qudamah bin Ja'far al-Katib, al-Qadhi al-Jurjani, al-Hatimi, dan lain-lain.

Di antara para ulama ada yang menamai seni *Badi'* lafal ini sebagai *tajnis*, ada yang menamainya *mujanasah*, dan ada yang menamainya *jinas*; nama-nama yang berbeda untuk hal yang sama. Penyebab penamaan ini kembali pada kenyataan bahwa susunan huruf-huruf lafalnya berasal dari jenis yang sama.

Hakikat *jinas* menurut Ibn al-Atsir adalah ketika lafalnya satu dan maknanya berbeda. Ini berarti ia adalah lafal yang memiliki makna ganda (*al-lafzh al-musytarak*). Dan apa yang selain itu bukanlah *jinas* yang hakiki sama sekali.

Atas dasar ini, *jinas* adalah: keserupaan dua lafal dalam ucapan dan perbedaan keduanya dalam makna. Kedua lafal yang serupa ucapan dan berbeda makna ini disebut "*ruknay al-jinas*" (dua pilar jinas). Dan tidak disyaratkan dalam *jinas* keserupaan semua huruf, melainkan cukup dalam keserupaan itu apa yang membuat kita mengenali adanya keserupaan (*mujanasah*).

PEMBAGIAN JINAS

JINAS terbagi menjadi dua bagian: tam (sempurna) dan *ghayr tamm* (tidak sempurna). *Jinas tamm* adalah ketika kedua lafal cocok dalam empat hal, yaitu: jenis huruf, jumlahnya, bentuknya yang dihasilkan dari harakat dan sukun, serta urutannya. Ini adalah jenis *jinas* yang paling sempurna kreativitasnya dan paling tinggi tingkatannya.

PEMBAGIAN JINAS TAMM

JENIS *jinas* ini pada gilirannya terbagi menjadi tiga bagian, yaitu: *al-mumatsil*, *al-mustawfa* (dengan fathah pada huruf *fa*), dan *jinas at-tarkib*. Berikut adalah penjelasan masing-masing secara terperinci dan diilustrasikan dengan contoh.

1. **Al-Jinas al-Mumatsil**, yaitu yang kedua pilarnya—yakni kedua lafalnya—berasal dari jenis kata yang sama, artinya keduanya adalah kata benda, atau keduanya kata kerja, atau keduanya partikel.

   Di antara contoh *jinas al-mumatsil* antara dua "kata benda" adalah firman Allah Ta'ala:

   وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ

   "*Dan pada hari terjadinya Kiamat, bersumpahlah orang-orang yang berdosa; mereka tidak berdiam (dalam kubur) melainkan sesaat (saja).*" (QS. Ar-Rum: 55). *Jinas* di sini adalah dua kata benda yang serupa dalam segala hal, yaitu "*as-sa'ah*" dan "*sa'ah*". Yang pertama bermakna Kiamat, dan yang kedua bermakna waktu secara mutlak.

   Serupa dengannya adalah firman Allah Ta'ala:

يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِۦ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ

"*...kilat awan itu hampir-hampir menghilangkan penglihatan... sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat pelajaran bagi orang-orang yang mempunyai mata hati.*" (QS. An-Nur: 43-44; Ali 'Imran: 13). Kata "*al-abshar*" yang pertama adalah jamak dari "*bashar*", yaitu indra penglihatan. Kata "*al-abshar*" yang kedua adalah jamak dari "*bashar*", yaitu ilmu. Maka, "*ulu al-abshar*" adalah orang-orang yang memiliki ilmu.

Dari syair, contohnya adalah perkataan Abu Nuwas:

عـــباس إذ احتدم الوغي ❁ والفضل فضل والربيع ربيع

Abbas adalah Abbas ketika pertempuran berkecamuk,
dan al-Fadhl adalah keutamaan, dan ar-Rabi' adalah musim semi.

Dan perkataan al-Ma'arri:

تقـــول أنتامرؤ جاف مغالطة ❁ فقلت : لا هومت أجفان أجفانا

Engkau berkata: "Engkau adalah pria yang kasar," sebagai sanggahan,
Aku berkata: "Tidak, bahkan ia mengeringkan kelopak-kelopak mata."

Kata "*ajfan*" yang pertama adalah kata benda, jamak dari *jafn*, yaitu penutup mata. Yang kedua adalah kata benda superlatif (*ism tafdhil*) yang berarti "yang paling kasar di antara kami." Maka, *jinas* terjadi antara dua kata yang serupa secara lafal namun berbeda makna.

Dan perkataan al-Buhturi:

إذالعين راحت وهى عين على الهوى ❁ فليس بسر مــــــــا تبسر الأضالع

Jika mata pergi, padahal ia adalah mata-mata bagi cinta,
maka bukanlah rahasia apa yang disembunyikan oleh tulang-tulang rusuk.

Kata "*al-'ain*" yang pertama adalah mata penglihatan, yang kedua adalah mata-mata.

Dan perkataan Abu Tammam:

إذا الخيل جابت قسطل الحرب صدعو ❁ صدور العوالي في صدور الكـــتائب

Jika kuda-kuda telah melintasi debu perang, mereka membelah
dada-dada tombak di dalam dada-dada batalion.

Lafal "*ash-shudur*" dalam bait ini satu, namun maknanya berbeda.

Dan perkataannya juga saat memuji:

من القوم جعد أبيض الوجه والندى ❁ وليس بنان يجتدي مــــــنه بالجعد

Dari kaum yang keriting (murah hati), putih wajah dan kedermawanannya,
dan bukanlah telapak tangan yang keriting (kikir) yang diminta darinya.

Kata "*al-ja'd*" berarti yang mulia. Dan "*al-banan al-ja'd*" adalah lawan dari yang lurus (dermawan). Salah satunya digunakan untuk menyifati orang yang mulia dan pemurah, dan yang lain untuk menyifati orang yang kikir dan pelit.

Di antara contoh *jinas al-mumatsil* antara dua "kata kerja" adalah perkataan Abu Muhammad al-Khazin:

قوم لو أنهموا ارتضاوا لما قرضوا ۞ أو أنهم شعروا بالنقص ما شعروا

Suatu kaum yang seandainya mereka ingin (sesuatu), mereka tidak akan dipuji (dengan syair),
atau seandainya mereka merasakan kekurangan, mereka tidak akan menggubah syair.

Kata "*sya'aru*" yang pertama bermakna "mereka merasakan". Dan "*sya'aru*" yang kedua bermakna "mereka menggubah syair."

Dan perkataan seorang penyair:

يـــا أخوتي مذ بانت النجب ۞ وجب الفــؤاد وكان لا يجب

فارقتكم وبقيت بعدكمو ۞ مـــــا هكذ كان الذي يجب

Wahai saudara-saudaraku, sejak unta-unta itu pergi,
hati pun bergetar, padahal ia tak biasa bergetar.

Aku berpisah dengan kalian dan tetap hidup setelah kalian,
tidaklah begini seharusnya yang wajib terjadi.

Kata "*yajibu*" di akhir bait pertama berasal dari *al-wajib*, yaitu getaran dan guncangan. Dan di akhir bait kedua berasal dari *al-wujub*, yaitu keharusan dan ketetapan.

Di antara contoh *jinas al-mumatsil* antara dua "partikel" adalah, misalnya, perkataanmu: "*Fulanun ya'isyu bi-al-qalami al-hurri al-jari'i, fa-tuftahu lahu abwabu an-najah bihi*" (Fulan hidup dengan pena yang bebas dan berani, maka pintu-pintu kesuksesan terbuka baginya karenanya). Partikel "*ba'*" pada "*bi-al-qalami*" adalah yang masuk pada alat perbuatan dan menunjukkan makna pertolongan, artinya ia meminta pertolongan pada pena untuk hidup. Dan "*ba'*" pada "*bihi*" adalah *ba'* sebab-akibat, artinya pintu-pintu kesuksesan terbuka baginya karena penanya yang bebas dan berani. Maka, di antara kedua partikel "*ba'*" terdapat *jinas* karena keserupaannya secara lafal dan perbedaannya secara makna.

Dan seperti perkataanmu: "*Qad yanzilu al-matharu syita'an wa qad yanzilu shayfan*" (Terkadang hujan turun di musim dingin dan terkadang turun di musim panas). Lafal "*qad*" yang pertama untuk menunjukkan kekerapan, dan yang lain untuk menunjukkan kelangkaan; karena hujan sering turun di musim dingin dan jarang di musim panas.

Dan seperti perkataanmu juga: "*Min an-nasi man ya'malu min syuruq asy-syamsi ila ma ba'da ghurubiha bi-sa'at*" (Di antara manusia ada yang bekerja dari terbitnya matahari hingga beberapa jam setelah terbenamnya). Lafal "*min*" pada "*min an-nas*" menunjukkan makna sebagian, artinya sebagian manusia. Dan lafal "*min*" pada "*min syuruq asy-syams*" menunjukkan makna permulaan, artinya mulai dari terbitnya matahari. Maka, di antara kedua partikel ini, sebagaimana engkau lihat, terdapat *jinas* karena keserupaannya secara lafal dan perbedaannya secara makna.

2. **Al-Jinas al-Mustawfa**: yaitu yang kedua pilarnya—yakni kedua lafalnya—berasal dari dua jenis kata yang berbeda. Bisa jadi salah satunya kata benda dan yang lain kata kerja, atau salah satunya partikel dan yang lain kata benda atau kata kerja.

   Di antara contoh *jinas al-mustawfa* antara kata benda dan kata kerja adalah perkataan Muhammad bin Kunasah dalam meratapi putranya:

وسميته يحيى ليحيا ولم يكن ۞ إلى رد أمـــــرالله فيه بسبيل

تيممت فيه الفأل حين رزقته ۞ ولم أدر أن الفأل فيه يـــفيل

Dan aku menamainya Yahya agar ia hidup (yahya), namun tak ada jalan untuk menolak ketetapan Allah padanya.

Aku mencari pertanda baik[1] *padanya saat aku dianugerahi dia, namun tak kuduga bahwa pertanda baik itu akan meleset padanya.*

Jinas di sini terjadi antara "*Yahya*" (kata benda) dan "*yahya*" (kata kerja). Keduanya serupa secara lafal namun berbeda makna dan jenis.

Di antara contohnya, dengan kedua lafal yang sama, adalah perkataan Abu Tammam:

ما مات من كرم الزمان فإنه ۞ يحيا لـــدى يحيى بن عبد الله

Tidaklah mati orang yang mulia di zamannya, karena sesungguhnya ia akan hidup (yahya) di sisi Yahya bin 'Abdullah.

Dan di antaranya adalah perkataan seorang penyair:

إذ رماك الدهر في مـــــعشر ۞ وأجمع الناس على بـــغضهم

فـــدارهم ما دمت في دارهم ۞ وأرضهم ما دمت فى أرضهم

Jika zaman melemparmu ke tengah suatu kaum, dan orang-orang sepakat untuk membenci mereka,

Maka bergaullah dengan mereka (darihim) selama engkau di rumah mereka (darihim), dan buatlah mereka rida (ardhihim) selama engkau di tanah mereka (ardhihim).

Kata "*darihim*" yang pertama adalah kata kerja perintah dari *al-mudarah* (bergaul). Dan "*darihim*" yang kedua adalah kata benda untuk rumah. Kata "*ardhihim*" yang pertama adalah kata kerja perintah dari *al-irdha'* (membuat rida). Dan "*ardhihim*" yang kedua adalah tanah (kata benda).

Di antaranya adalah perkataan Abu al-'Ala' al-Ma'arri:

لو زارنا طيف ذات الخال أحيانا ۞ ونحن في حفر الأجداث أحـيانا

Seandainya bayangan pemilik tahi lalat mengunjungi kami sesekali (ahyanan), sementara kami di dalam liang lahat, niscaya ia akan menghidupkan kami (ahyana).

Kata "*ahyanan*" yang pertama adalah kata benda yang berarti "dari waktu ke waktu". Dan "*ahyana*" yang kedua adalah kata kerja masa kini yang berarti "ia menghidupkan kami kembali". Maka, pada kedua lafal tersebut terdapat *jinas al-mustawfa* karena keserupaannya secara lafal dan perbedaannya secara jenis dan makna.

Di antara *jinas* yang indah antara kata benda dan kata kerja adalah apa yang ditulis kepada Khalifah al-Ma'mun tentang salah seorang pegawainya: "Fulan tidak meninggalkan perak (*fidhdhah*) kecuali ia pecahkan (*fadh-dhaha*), tidak pula emas (*dzahab*) kecuali ia hilangkan (*adzhabahu*), tidak pula harta (*mal*) kecuali ia condong

---

1 *Al-fa'l*: lawan dari *at-thiyarah* (pertanda buruk). *Al-fa'l* hanya untuk hal-hal yang disukai, sedangkan *at-thiyarah* hanya untuk hal-hal yang tidak disukai. *Yafilu*: meleset, salah.

(*mala*) padanya, tidak pula kuda (*faras*) kecuali ia terkam (*iftarasahu*), tidak pula rumah (*dar*) kecuali ia kelola (*adaraha*) menjadi miliknya, tidak pula hasil panen (*ghallah*) kecuali ia khianati (*ghallaha*), tidak pula ladang (*dlay'ah*) kecuali ia sia-siakan (*dhayya'aha*), tidak pula properti (*'aqar*) kecuali ia lukai (*'aqarahu*), tidak pula keadaan (*hal*) kecuali ia ubah (*ahalahu*), tidak pula yang agung (*jalil*) kecuali ia usir (*ajlahu*), dan tidak pula yang halus (*daqiq*) kecuali ia hancurkan (*daqqahu*)."

Di antara *jinas al-mustawfa* antara kata kerja dan partikel adalah perkataan seorang penyair:

علا نجمه في عالم الشهر فجأة ❁ على أنه ما زال في الشعر شاديا

Bintangnya telah meninggi ('ala) di dunia puisi secara tiba-tiba,
meskipun ('ala) ia masih menjadi penyair pemula.

Jinas di sini terjadi antara "'*ala*" yang pertama, yaitu kata kerja yang bermakna "meninggi", dan "'*ala*" yang kedua, yaitu partikel preposisi.

Dan di antaranya adalah perkataan penyair lain:

ولو أن وصلا عللـــوه بقربه ❁ لما أن من حمل الصبابة والجوى

Seandainya penyatuan itu mereka obati dengan kedekatannya,
niscaya aku tidak akan merintih (anna) karena menanggung beban asmara dan duka.

Jinas di sini terjadi antara "*anna*" yang pertama, yaitu partikel penegas dan penashab (*taukid wa nashb*), dan "*anna*" yang kedua, yaitu kata kerja lampau dari *al-anin* (rintihan).

3. **Jinas at-Tarkib (Jinas Komposisi)**: yaitu yang salah satu pilarnya berupa satu kata dan yang lain berupa gabungan dari dua kata. *Jinas* ini terbagi menjadi tiga jenis sebagai berikut:

   a. **Al-Mutasyabih**. Yaitu yang kedua pilarnya—yakni kata tunggal dan gabungan kata—serupa secara lafal dan tulisan.

   Di antara contohnya adalah perkataan seorang penyair:

   إذا ملك لم يكن ذا هبه ❁ فدعه فـــدولته ذاهبه

   Jika seorang raja tidak memiliki pemberian (dza hibah),
   maka tinggalkanlah ia, karena kerajaannya akan lenyap (dzahibah).

   Serupa dengannya adalah perkataan seseorang:

   يا بسيد حـــــاز رقى ❁ بـــــــما حبانى وأولى

   أحسنت برا فـــقل لي ❁ أحسنت في التشكر أو لا

   Wahai tuan yang telah meraih ketinggian dengan apa yang kau anugerahkan
   dan kau berikan (awla).

   Engkau telah berbuat baik, maka katakan padaku:
   "Aku telah berbuat baik dalam bersyukur," atau tidak (aw la)?

   Jinas terjadi antara "*awla*", yaitu sebuah kata tunggal berupa kata kerja yang bermakna "memberi" dan "menganugerahkan", dan "*aw la*", yaitu sebuah kata gabungan dari partikel "*aw*" (atau) dan "*la*" negasi.

Serupa dengannya adalah perkataan Syamsuddin Muhammad bin 'Abd al-Wahhab:

حار في سقمي من بعدهمو ۞ كل من في الحي داوى أورقا

بعدهم لا طل وادي المنحنى ۞ وكذا بـــــان الحمى لا أورقا

Bingung dalam sakitku setelah kepergian mereka,
setiap orang di perkampungan yang mengobati atau meruqyah (aw raqa).

Setelah mereka, semoga lembah al-Munhana tidak disirami hujan,
dan demikian pula pohon ban di al-Hima tidak berdaun (awraqa).[1]

Pilar *jinas* pertama di sini adalah "*aw raqa*", yaitu gabungan dari dua kata: yang pertama adalah "*aw*" (atau) konjungsi, dan yang lain adalah "*raqa*" (kata kerja) yang bermakna "ia meruqyahnya". Pilar keduanya adalah "*awraqa*", sebuah kata kerja tunggal yang bermakna "ia mengeluarkan daunnya".

b. **Al-Mafruq**. Yaitu yang kedua pilarnya—yakni kata tunggal dan gabungan kata—serupa secara lafal, namun tidak secara tulisan.

Di antara contoh jenis ini adalah perkataan seorang penyair:

لا تعرضن على الرواة قصيدة ۞ ما لم تكن بالغت في تهذيبها

وإذا عرضت الشعر غير مهذب ۞ عدوه منك وساوسا تهذي بها

Janganlah engkau perlihatkan kepada para perawi sebuah kasidah,
selama engkau belum bersungguh-sungguh dalam menyempurnakannya (tahdzibiha).

Dan jika engkau memperlihatkan syair yang tidak disempurnakan,
mereka akan menganggapnya darimu sebagai bisikan-bisikan yang engkau racaukan (tahdzi biha).

Jinas terjadi antara "*tahdzibiha*" dan "*tahdzi biha*". Keduanya serupa secara lafal namun tidak secara tulisan, dengan perbedaan makna.

Di antaranya adalah perkataan seorang penyair:

قلت للعاذل الملح على الدمـ ۞ ـع وإجــــرائه على الخد نيلا

سل سبيلا إلى النجاة ودع دمـ ۞ ـع عيون يجري لهم سلسبيلا

Kukatakan pada si pencela yang terus-menerus (mencela) air mata,
dan alirannya di pipi yang melimpah.

Carilah jalan (sal sabilan) menuju keselamatan, dan tinggalkanlah air
mata yang mengalir bagi mereka laksana mata air surga (salsabilan).

Kedua pilar *jinas* adalah "*sal sabilan*" dan "*salsabilan*". Keduanya serupa secara lafal namun tidak secara tulisan, dengan perbedaan makna.

Serupa dengannya adalah perkataan Ibn Asad al-Fariqi:

عدونا بآمال ورحنا بخيبة ۞ أماتت لنا أفهامنا والقرائحا

---

1 *Al-Ban*: sejenis pohon yang tumbuh lurus seperti tumbuhan *al-atsl*. Ia sangat hijau, dan buahnya seperti kacang panjang. Bentuk tunggalnya adalah "*banah*". Gadis yang lembut diserupakan dengannya. Maknanya: semoga Allah tidak menyirami lembah al-Munhana dan semoga pohon *ban* di al-Hima tidak berdaun setelah kepergian mereka.

فلا تلق من غاديا نخو حاجة ۞ لتبسأله عن حاجة والـق رائحا

Kami pergi pagi dengan harapan dan kembali sore dengan kekecewaan,
yang telah mematikan pemahaman dan bakat-bakat kami.[1]

Maka janganlah engkau temui orang yang pergi pagi menuju suatu hajat,
untuk bertanya padanya tentang suatu hajat, tetapi temuilah orang yang pulang sore.

Jinas terjadi antara "*al-qara'iha*" dan "*wa alqa ra'ihan*". Yang pertama adalah kata benda, jamak dari *qarihah*. Yang lain adalah gabungan dari kata kerja perintah dan kata benda. Kedua pilar serupa secara lafal, namun berbeda secara tulisan dan makna.

Serupa dengannya adalah perkataan asy-Syab azh-Zharif Syamsuddin Muhammad bin al-'Afif:

أسرع وسر طالب المعالي ۞ بكل واد وكل مـــــهمه

وإن لحا عـــاذل. . . جهول ۞ فقل لـــه: يا عذول مه مه

Bergegaslah dan berjalanlah, wahai pencari kemuliaan,
di setiap lembah dan setiap gurun.

Dan jika seorang pencela yang bodoh mencelamu...
maka katakan padanya: "Wahai pencela, diamlah (mah mah)!"

Di antaranya adalah perkataan seorang penyair:

فقل لنفسك أي الضرب يــــوجعها ۞ ضرب النواقيس أم ضرب النوى قيسي

Maka katakan pada jiwamu, pukulan manakah yang lebih menyakitkannya:
pukulan lonceng (an-nawaqis) atau pukulan perpisahan (an-nawa qisi)?

Jinas terjadi antara sebuah kata benda tunggal, "*an-nawaqis*" (jamak dari *naqus*), dan sebuah gabungan dari kata benda dan kata kerja, "*an-nawa*" (kata benda yang berarti perpisahan) dan "*qisi*" (kata kerja perintah yang disandarkan pada *ya*' feminin tunggal dari *qasa yaqisu*). Kedua pilar ini serupa secara lafal namun tidak secara tulisan, dengan perbedaan makna.

Di antaranya juga adalah perkataan Baha'uddin as-Subki:

كن كيف شئت عن الهوى لا أنتهي ۞ حتى تعــــود لي الحياة وأنت هي

Jadilah sebagaimana engkau kehendaki, dari cinta aku tak akan berhenti,
hingga kehidupan kembali padaku, dan engkaulah ia (wa anti hiya).

Maka, *jinas* antara "*antahi*" dan "*anti hiya*". Demikianlah, *jinas* pada contoh-contoh ini dan yang sejenisnya, di mana kedua pilar atau lafal *jinas* datang serupa secara lafal namun tidak secara tulisan, dinamai *jinas al-mafruq*.

c. **Al-Marfu'**. Yaitu yang salah satu pilarnya berupa satu kata, dan yang lain berupa gabungan dari satu kata dan sebagian dari kata lain. Seperti perkataan al-Hariri: "*...wa al-makra mahma istatha'ta la ta'tihi li-taqtaniya as-su'duda wa al-makrumah*". *Jinas* di sini pilar pertamanya adalah gabungan dari satu kata dan sebagian dari kata

1 *Al-Qara'ih*: jamak dari *qarihah*. Dan *qarihah* seseorang adalah tabiatnya yang telah diciptakan padanya, karena ia adalah ciptaan pertamanya.

lain, yaitu lafal "*al-makr*" dan huruf *mim* serta *ha*' dari "*mahma*". Dan pilar keduanya adalah kata tunggal, yaitu "*al-makrumah*".

Serupa dengannya adalah perkataan al-Hariri juga:

ولا تله تذكار ذنبك وابكـــــه ❁ بدمع يحاكي المزن حال مصابه

ومثل لعينيك الحمـــام ووقعه ❁ وروعة ملقاه ومـــطعم صابه

Dan janganlah engkau lalai dari mengingat dosamu, dan tangisilah ia
dengan air mata yang meniru awan saat musibahnya.
Dan bayangkanlah di depan matamu kematian dan kejadiannya,
dan kengerian pertemuannya, dan rasa pahitnya.

Jinas di sini terjadi antara kata "*mashabih*" dan gabungan dari satu kata dan sebagian dari kata lain, yaitu huruf *mim* terakhir dari "*math'ami*" dan kata "*shabih*". Keduanya serupa secara lafal, namun berbeda makna.

Jenis terakhir dari *jinas at-tarkib* ini, sebagaimana tampak, tidak terlepas dari pemaksaan dan kerumitan jika dibandingkan dengan kedua jenis lainnya.

AL-JINAS GHAYR AT-TAMM (JINAS TIDAK SEMPURNA)

IA ADALAH ketika kedua lafal berbeda dalam salah satu dari empat hal sebelumnya yang harus terpenuhi dalam *jinas tamm*, yaitu: jenis huruf, jumlahnya, bentuknya yang dihasilkan dari harakat dan sukun, serta urutannya.

a. Jika kedua lafal berbeda dalam **jenis huruf**, maka disyaratkan agar perbedaan tidak terjadi pada lebih dari satu huruf. *Jinas* ini terbagi menjadi dua jenis:

   1. **Jinas Mudhari'**: yaitu yang kedua huruf yang menjadi titik perbedaan saling berdekatan dalam tempat artikulasi (*makhraj*). Baik keduanya berada di awal lafal, seperti perkataan al-Hariri: "*Bayni wa bayna kinni laylun damisun wa thariqun thamisun*"[1] (Antara aku dan rumahku ada malam yang kelam dan jalan yang terhapus). Atau di tengah, seperti firman Allah Ta'ala:

      وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْـَٔوْنَ عَنْهُ ۖ

      "*...mereka melarang (orang lain) dari (Al Quran) dan mereka menjauhkan diri daripadanya...*" (QS. Al-An'am: 26).

      Atau di akhir, seperti sabda Nabi SAW:

      الْخَيْلُ مَعْقُودٌ بِنَوَاصِيهَا الْخَيْرُ

      "*Al-khaylu ma'qudun bi-nawashiha al-khayr*" (Kuda, pada ubun-ubunnya terikat kebaikan).

   2. **Jinas Lahiq**: yaitu yang kedua hurufnya saling berjauhan dalam tempat artikulasi. Baik keduanya berada di awal lafal, seperti firman Allah Ta'ala:

---

1 *Al-kinn* (dengan kasrah pada kaf dan tasydid pada nun): rumah. *Ad-damis*: yang sangat gelap. *At-thamis*: yang terhapus tanda-tandanya, di mana tidak ada petunjuk untuk tujuan.

وَيۡلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٖ لُّمَزَةٍ

"*Kecelakaanlah bagi setiap pengumpat lagi pencela,*" (QS. Al-Humazah: 1). Atau di tengah, seperti firman Allah Ta'ala:

ذَٰلِكُم بِمَا كُنتُمۡ تَفۡرَحُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَبِمَا كُنتُمۡ تَمۡرَحُونَ

"*Yang demikian itu disebabkan karena kamu bersuka ria di muka bumi dengan tidak benar dan karena kamu selalu bersuka ria (dalam kemaksiatan).*" (QS. Ghafir: 75). Atau di akhir, seperti firman Allah Ta'ala:

وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ

"*Dan apabila datang kepada mereka suatu berita tentang keamanan ataupun ketakutan, mereka lalu menyiarkannya...*" (QS. An-Nisa': 83).[1]

b. Jika kedua lafal berbeda dalam **jumlah huruf**, maka *jinas* tersebut dinamai *naqis* (kurang), karena kurangnya salah satu lafal dari yang lain. Ia juga terbagi menjadi dua jenis:

1. Yang penambahan pada salah satu lafalnya berupa satu huruf. Baik huruf tersebut berada di awal lafal, seperti firman Allah Ta'ala:

وَٱلۡتَفَّتِ ٱلسَّاقُ بِٱلسَّاقِ ۝ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡمَسَاقُ

"*Dan bertaut betis (kiri) dan betis (kanan), kepada Tuhanmulah pada hari itu kamu dihalau.*" (QS. Al-Qiyamah: 29-30). Atau di tengah, seperti: "*jaddi jahdi*"[2] (keberuntunganku adalah usahaku). Atau di akhir, seperti perkataan seorang penyair:

عذيري من دهر موار موارب ۞ له حسنات كلهن ذنـــــوب

Aduhai nasibku dari zaman yang berubah-ubah dan menipu,
ia memiliki kebaikan-kebaikan yang semuanya adalah dosa.

Dan perkataan seorang penyair yang sedang merayu:

وسألتها بإشارة عن حالـــــها ۞ وعلي فيها للوشاة عــــــيون

فتنفست صعدا وقالت : ما الهوى ۞ إلا الهــــــوان فزال عنه النون

Dan aku bertanya padanya dengan isyarat tentang keadaannya,
padahal di sekelilingku ada mata-mata para pengadu domba.
Lalu ia menarik napas panjang dan berkata: "Apalah cinta,
kecuali kehinaan (al-hawan)," lalu hilanglah huruf nun darinya.

Dan perkataan al-Baha' Zuhair:

---

1 *Wa idza ja'ahum*: artinya jika datang kepada kaum munafik dan orang-orang muslim yang lemah akalnya sebuah berita tentang urusan pasukan kaum muslimin, baik yang berkaitan dengan keamanan mereka maupun yang mereka takuti, mereka lalu menyiarkannya, yaitu menyebarkannya dan membicarakannya. Padahal, hal itu bisa merugikan pasukan.

2 *Al-jadd* (dengan fathah pada jim): keberuntungan. *Al-jahd* (dengan fathah pada jim): kesulitan dan kesungguhan. Maknanya: keberuntunganku di dunia atau kekayaanku di dalamnya hanyalah sesuai dengan kadar usaha dan kesungguhan yang aku curahkan, dan kesulitan yang aku tanggung.

أشكـــــو وأشكر فعله ۞ فاعجب لـــشاك منه شاكر

طرفي وطرف النجم فيـ ۞ ـــــك كلاهما ساه وساهر

Aku mengeluh dan aku bersyukur atas perbuatannya,
maka heranlah pada seorang pengeluh (syakin) yang darinya bersyukur (syakir).

Mataku dan mata bintang, di langit,
keduanya terjaga (sahin) dan tak tidur (sahir).

Dan perkataan Abu Tammam:

يمدون من أيد عواص عواصم ۞ تصول بأسياف قواض قواضب

Mereka ulurkan dari tangan-tangan yang memukul dan melindungi,
yang menyerang dengan pedang-pedang yang membunuh dan memotong.[1]

Terkadang, bagian ini, di mana penambahan terjadi di akhir, disebut "*muthrraf*" karena letak penambahannya berada di ujung (*tharf*). Dan aspek keindahan jenis ini, sebagaimana dikatakan oleh 'Abd al-Qahir al-Jurjani, adalah bahwa engkau mengira—sebelum engkau mendengar akhir kata seperti huruf *mim* dari "'*awashim*"—bahwa itu adalah kata yang sama yang telah berlalu, dan ia didatangkan hanya untuk penegasan. Hingga ketika akhirannya telah tertanam dalam benakmu dan tertangkap oleh pendengaranmu, ilusi itu pun hilang darimu. Dan dalam hal itu terdapat perolehan faedah setelah engkau sempat berputus asa darinya.

2. Yang penambahan pada salah satu lafalnya berupa lebih dari satu huruf di akhirnya. Terkadang, jenis ini disebut "*mudzayyal*". Di antara contohnya adalah perkataan an-Nabighah adz-Dzubyani:

لــــــها نار جن بعد أنس تحولو ۞ وزال بهم صرف النوى والنوائب

Ia memiliki api neraka setelah keakraban, mereka telah berubah,
dan nasib perpisahan serta musibah-musibah telah membawa mereka pergi.

Dan perkataannya juga saat meratap:

فيا لك من حزم وعزم طواهما ۞ جديد الردى بين الصفا والصفائح

Sungguh malang, ketegasan dan tekad, keduanya telah dilipat
oleh kain kafan baru di antara batu-batu dan lempengan-lempengan.

Dan perkataan Hassan bin Tsabit:

وكنا متى يعز النبى قبيلة ۞ نصل جانبيه بالقنا والقـــنابل

Dan kami, kapan pun Nabi menyerang suatu kabilah,
kami akan menusuk kedua sisinya dengan tombak-tombak dan pasukan-pasukan.[2]

---

1 *Yamudduna min aydin*: "*min*" bisa jadi zaidah (tambahan), sehingga maknanya adalah mereka mengulurkan tangan-tangan. Bisa juga untuk *tab'idh* (sebagian): artinya mereka mengulurkan sebagian tangan. Serupa dengannya adalah "*hazza min 'ithfih wa harraka min nasyathih*". '*Awashin*: jamak dari '*ashiyah*, dari kata '*ashahu*, ia memukulnya dengan tongkat, di sini maksudnya pedang. '*Awashim*: jamak dari '*ashimah*, dari kata '*ashamahu*, ia menjaga dan melindunginya. *Qawadhin*: jamak dari *qadhiyah*, dari kata *qadha 'alayhi*, ia membunuhnya. *Qawadhib*: jamak dari *qadhib*, dari kata *qadhabahu*, ia memotongnya. Maknanya: mereka mengulurkan untuk memukul di hari perang, tangan-tangan yang memukul musuh, melindungi kawan, menyerang lawan, dengan pedang-pedang yang membunuh dan memotong.

2 *Al-Qanabil*: bentuk tunggalnya *al-qunbulah* dan *al-qunbul* (dengan fathah pada qaf): sekelompok orang atau kuda

Dan perkataan al-Khansa', yang merupakan salah satu yang paling lembut yang pernah didengar dalam bab ini:

إن البكاء هو الشفاء ۞ من الجوى بين الجوانح

Sesungguhnya tangisan adalah penyembuh dari duka
yang ada di antara tulang-tulang rusuk (al-jawanih).

Satu hal yang patut dicatat di sini adalah bahwa antara *al-muthrraf* dan *al-mudzayyal* terdapat pertemuan dari satu sisi dan perpisahan dari sisi lain. Keduanya bertemu dalam hal bahwa pada masing-masingnya terdapat penambahan di ujung salah satu pilar *jinas*. Dan keduanya berpisah dalam hal bahwa penambahan pada *al-muthrraf* hanya satu huruf, sedangkan pada *al-mudzayyal* penambahannya lebih dari satu huruf.

c. Jika kedua lafal berbeda dalam **bentuk huruf** yang dihasilkan dari harakat, sukun, dan titik, maka *jinas* terbagi menjadi dua jenis: *muharraf* dan *mushahhaf*.

1. **Al-Jinas al-Muharraf**. Yaitu yang kedua pilarnya—yakni kedua lafalnya—cocok dalam jumlah dan urutan huruf, namun hanya berbeda dalam harakat. Baik keduanya berupa dua kata benda, dua kata kerja, satu kata benda dan satu kata kerja, atau selainnya, karena yang dimaksud adalah perbedaan harakat. Di antara contohnya dalam Al-Qur'an al-Karim adalah firman Allah Ta'ala:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا فِيهِم مُّنذِرِينَ • فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنذَرِينَ

"*Dan sesungguhnya Kami telah mengutus kepada mereka orang-orang yang memberi peringatan. Maka perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang diberi peringatan itu.*" (QS. Ash-Shaffat: 72-73). Tidak dapat dikatakan di sini bahwa kedua lafal itu sama maknanya karena keduanya berasal dari "*al-indzar*" (peringatan), sehingga tidak ada *jinas* di antara keduanya. Perbedaan makna jelas, karena yang dimaksud dengan lafal pertama "*mundzirin*" adalah para pelaku, yaitu para rasul, dan yang kedua "*al-mundzarin*" adalah para objek, yaitu mereka yang dikenai peringatan.

Di antaranya adalah sabda Rasulullah SAW: "*Allahumma kama hassanta khalqi fa-hassin khuluqi*" (Ya Allah, sebagaimana Engkau telah memperindah ciptaanku, maka perindahlah akhlakku).

Di antaranya adalah perkataan mereka: "*Jubbatu al-burdi junnatu al-bardi*"[1] (Jubah wol adalah perisai dari dingin).

Dan juga perkataan mereka: "*Al-jahilu imma mufrithun aw mufarrithun*" (Orang bodoh itu antara berlebihan atau lalai). Yang pertama adalah *ism fa'il* dari *al-ifrath*, yaitu melampaui batas. Yang kedua adalah *ism fa'il* dari *at-tafrith*, yaitu kelalaian. Dan perkataan mereka: "*Al-bid'atu syirku asy-syirki*" (Bid'ah adalah kesyirikan dari kesyirikan).

---

antara tiga puluh hingga empat puluh atau sekitar itu.

1 Perbedaan terjadi antara *al-burd* dan *al-bard*. Karena *ba'* pada yang pertama ber-dhammah dan yang dimaksud adalah pakaian. Dan pada yang kedua ber-fathah, dan ia adalah lawan dari panas. *Al-junnah* (dengan dhammah pada jim): perlindungan.

Di antara contohnya dalam syair adalah perkataan al-Ma'arri:

والحسن يظهر في بيتين رونقه ۞ بيت من الشعر أو بيت من الشعر

Dan keindahan menampakkan pesonanya dalam dua bait:
satu bait dari syair (syi'r) atau satu bait dari rambut (sya'r).

Yang pertama dengan syin kasrah dan 'ayn sukun. Yang kedua dengan syin dan 'ayn fathah. Dan makna keduanya jelas.

Dan perkataan Ibn al-Faridh:

هلا نهاك عن لوم امرئ ۞ لم يلف غير منعم بشـقاء

Mengapa engkau tidak melarang dirimu dari mencela seorang pria
yang tidak ditemukan selain menikmati kesengsaraan?

Dan perkataan 'Abd al-'Aziz al-Hamawi:

لعيني كل يوم فيك عبرة ۞ تصيرني لأهل العشق عبرة

Bagi mataku setiap hari karenamu ada air mata ('abrah),
yang menjadikanku bagi para pecinta sebagai pelajaran ('ibrah).[1]

Dan di antara yang paling indah dari jenis *jinas* ini adalah perkataan Jamil Butsaynah, yang sebagiannya termasuk jenis lain:

خليلي إن قالت بثينة: مـــا له ۞ أتانا بلا وعد فقـــولا لها: لها

أتى وهـو مشغول لعظم الذي به ۞ ومن بات طول الليل يرعى السها سها

بثينة تـــزري بالغزالة في الضحى ۞ إذا برزت لم تبق يـــوما بها بها

لها مقلة كحلاء نجلاء خلـــقة ۞ كأن أبـــاها الظبى أو أمها مها

دهتني بود قاتـــل وهو متلفي ۞ وكم قتلت بالود مـــن ودها دها

Wahai kedua sahabatku, jika Butsaynah berkata: "Ada apa dengannya,
ia datang kepada kami tanpa janji?" Maka katakan padanya: "Untuknya, untuknya (laha laha)."

Ia datang padahal ia sibuk karena besarnya (cinta) yang ia rasakan,
dan siapa yang semalaman terjaga mengawasi bintang suha (lalu) ia lupa (saha).

Butsaynah mengalahkan kijang di waktu dhuha,
jika ia muncul, ia tidak akan menyisakan sedikit pun keindahan (baha) padanya.

Ia memiliki mata yang bercelak, lebar, alami,
seakan-akan ayahnya adalah kijang jantan atau ibunya adalah sapi liar (maha).

Ia membunuhku dengan cinta (wudd), dan itu membinasakanku,
dan betapa banyak yang telah ia bunuh dengan cinta, siapa yang ia cintai (waddaha) akan binasa (daha).[2]

---

1 *Al-'abrah* (dengan fathah pada 'ayn): air mata. *Al-'ibrah* (dengan kasrah pada 'ayn): pelajaran.

2 "*laha laha*": kata pertama adalah *jar wa majrur*, yang kedua adalah kata kerja lampau dari *al-lahw* (bersenang-senang). "*as-suha saha*": yang pertama adalah nama bintang, yang kedua adalah kata kerja lampau dari *as-sahw* (lupa). "*biha baha*": yang pertama adalah *jar wa majrur*, yang kedua adalah *ism maqshur* dari *al-baha'* yang berarti keindahan. "*ummuha maha*": yang pertama adalah ibu yang dikenal, yang kedua adalah jamak dari *mahah* dan di sini artinya sapi liar. Di antara makna *al-mahah* juga adalah "mutiara yang sangat putih". Jika seorang wanita diserupakan dengan *al-mahah* dalam hal

Jinas pada bait pertama adalah "*tamm*". Pada bait kedua, ketiga, dan kelima adalah "*muharraf*". Pada bait keempat adalah "*muthrraf*".

2. **Al-Jinas al-Mushahhaf**: yaitu yang kedua pilar *jinas*—yakni kedua lafalnya—cocok dalam jumlah dan urutan huruf, namun hanya berbeda dalam titik. Di antara contohnya dalam Al-Qur'an al-Karim adalah firman Allah Ta'ala:

وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ • وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ

"*dan Tuhanku, Yang Dia memberi makan dan minum kepadaku, dan apabila aku sakit, Dialah Yang menyembuhkan aku,*" (QS. Asy-Syu'ara': 79-80). Dan firman Allah Ta'ala juga:

وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا

"*...sedang mereka mengira bahwa mereka berbuat sebaik-baiknya.*" (QS. Al-Kahfi: 104).

Di antaranya adalah sabda Nabi SAW kepada 'Ali bin Abi Thalib, *karramallahu wajhah*: "*Qashshir tsawbaka fa-innahu anqa wa atqa wa abqa*" (Pendekkan pakaianmu, karena itu lebih suci, lebih bertakwa, dan lebih awet).

Dan perkataan 'Umar bin al-Khaththab: (لو كنت تاجرا ما اخترت غير العطر إن فاتنى ريحه لم يفتني ربحه) "Seandainya aku seorang pedagang, aku tidak akan memilih selain minyak wangi. Jika aku kehilangan baunya (*rih-hu*), aku tidak akan kehilangan untungnya (*ribh-hu*)."

Dan para ahli sastra berkata: "*Khulfu al-wa'di khulqu al-waghd*" (Mengingkari janji adalah perangai orang hina).

Di antara contoh *jinas al-mushahhaf* dalam syair adalah perkataan seorang penyair:

فإن حلو فليس لهم مقر ۞ وإن رحلو فليس لهم مفر

Jika mereka menetap (hallu), mereka tidak memiliki tempat tinggal,
dan jika mereka pergi (rahhalu), mereka tidak memiliki tempat lari.

Dan perkataan Abu Firas al-Hamdani:

من بحر جودك أغترف ۞ وبفضل علمك أعـترف

Dari lautan kedermawananmu aku menimba (aghtarif),
dan dengan keutamaan ilmumu aku mengakui (a'tarif).

Dan perkataan al-Baha' Zuhair saat merayu:

وليس مشيبا ما ترون بـعارضي ۞ فلا تمنعوني أن أهيم وأطـــربا

وما هــــــو إلا نور ثغر لثمته ۞ تعلق في أطراف شعرى فألهبا

وأعجبني التجنيس بيني وبــينه ۞ فلما تبدى أشــــنبا رحت أشيبا

keputihan, maka yang dimaksud adalah mutiara atau kristal. Jika ia diserupakan dengannya dalam hal mata, maka yang dimaksud adalah sapi liar, dan inilah yang dimaksud di sini dalam bait Jamil. Dan "*bi-al-wuddi min... waddaha daha*": kata pertama adalah kata benda yang berarti cinta, yang kedua adalah kata kerja lampau yang berarti "ia mencintai". Kedua ini adalah pilar *jinas*. Adapun kata terakhir "*daha*", ia adalah *ism maqshur* dari *ad-daha'* (kelicikan) dan ia berada di luar *jinas*.

Dan bukanlah uban apa yang kalian lihat di cambangku,
maka janganlah kalian melarangku untuk tergila-gila dan bersenang-senang.

Dan itu tak lain adalah cahaya gigi depan yang kucium,
yang melekat di ujung-ujung rambutku, lalu ia menyala.

Dan aku kagum pada tajnis antara diriku dan dirinya,
ketika ia tampak berkilau giginya (asy-naban), aku pun beruban (asy-yaban).

Asy-syanab (dengan dua fathah) adalah sifat keindahan, kehalusan, dan kemanisan pada gigi depan. Dikatakan: *tsaghrun asy-nab*, yaitu yang harum baunya, lembut, dan gigi-giginya tampak putih bersih. *Jinas* di sini terdapat pada "*asy-naban*" dan "*asy-yaban*". Kedua lafal serupa dalam segala hal dan tidak berbeda kecuali hanya pada titik. Setiap *jinas* dari jenis ini disebut "*jinas at-tashhif*".

d. Jika kedua lafal berbeda dalam **urutan huruf**, maka ia disebut "*jinas al-qalb*" (jinas palindrom). Sebagian kalangan menamainya "*jinas al-'aks*" (jinas kebalikan). *Jinas* ini, setiap pilarnya mengandung huruf-huruf dari pilar yang lain tanpa penambahan maupun pengurangan, dan salah satunya berlawanan dengan yang lain dalam urutan. Ia terbagi menjadi empat jenis:

1. **Qalb Kull (Palindrom Total)**: yaitu ketika salah satu lafal datang sebagai kebalikan total dari yang lain dalam urutan semua hurufnya. Seperti perkataan mereka: "*Husamuhu fathun li-awliya'ihi wa hatfun li-a'da'ih*" (Pedangnya adalah kemenangan bagi para pendukungnya dan kematian bagi para musuhnya). Makna ini diambil dari perkataan al-'Abbas bin al-Ahnaf:

حسامك فيه للأحباب فتح ۞ ورمحك فـيه للأعداء حتف

Pedangmu padanya ada kemenangan bagi para kekasih,
dan tombakmu padanya ada kematian bagi para musuh.

Di antaranya adalah perkataan seorang penyair yang melakukan *jinas* antara lafal "*rahib*" dan "*bahar*" (dengan fathah pada ba'):

حكاني بهار الروض حين ألفته ۞ وقلبي مشوق للـبهار مـصاحب

فقلت له : ما بـال لونك شاحبا ۞ فقـــال لأني: حين أقلب راهب

Bunga bahar di taman meniruku ketika aku mengenalnya,
dan hatiku rindu pada bahar itu, menemaninya.[1]

Aku berkata padanya: "Mengapa warnamu pucat?"
Ia menjawab: "Karena aku, jika dibalik, adalah seorang rahib."

Masing-masing dari "bahar" dan "rahib" adalah kebalikan atau palindrom dari yang lain dalam urutan semua hurufnya.

قيل: كل القلوب من ۞ رهب الحـــرب تضطرب

---

1 *Al-bahar* (dengan fathah pada ba'): tumbuhan wangi yang memiliki bunga kuning dan tumbuh di musim semi. Dikatakan juga: ia adalah al-'arar (dengan fathah pada 'ayn) yang disebut mata sapi. Seorang penyair berkata:

تمتع من شميم عرار نجد ۞ فما بعد العشية من عـرار

"Nikmatilah aroma 'arar Najd, karena setelah sore hari, tak ada lagi 'arar."

قلت: هـــذا تخرص ۞ قلب بهرام مـــا رهب

Di antara yang indah dari jenis jinas ini adalah perkataan Jamaluddin bin Nubatah dalam memuji Pangeran Syuja'uddin Bahram:

Dikatakan: "Semua hati karena takut perang bergetar."
Aku berkata: "Ini adalah kebohongan,[1] hati Bahram tidak pernah takut (ma rahab)."

Jinas di sini terjadi antara "*Bahram*" dan "*ma rahab*", dan keduanya adalah kebalikan dari yang lain dalam urutan semua hurufnya.

2. **Qalb Ba'dh (Palindrom Parsial)**: yaitu yang kedua lafalnya berbeda dalam urutan sebagian huruf. Di antara contoh jenis ini adalah perkataan seorang penyair:

إن بين الضلوع مني نـــارا ۞ تتلظى فكيف لى أن أطيقا

فبحقي عليك يا من بسقاني ۞ أرحيقا بسقيتني أم حـــريقا

Sesungguhnya di antara tulang rusukku ada api
yang menyala-nyala, bagaimana aku sanggup menahannya?

Maka, demi hakku atasmu, wahai yang memberiku minum,
apakah nektar (*rahiqan*) yang engkau berikan padaku, atau api (*hariqan*)?

Jinas terjadi antara "*rahiqan*" dan "*hariqan*". Perbedaannya adalah pada urutan kedua huruf pertama dari keduanya.

Di antaranya adalah perkataan seseorang:

وألفيتهم يستعرضون حوائجا ۞ إليهم ولو كانت عليهم جوائحا

Dan aku dapati mereka menyajikan hajat-hajat (hawa'ijan) kepada mereka,
meskipun itu adalah bencana (jawa'ihan) bagi mereka.

Jinas antara "hawa'ijan" dan "jawa'ihan" adalah palindrom parsial dalam urutan sebagian huruf.

Di antaranya adalah perkataan 'Abdullah bin Rawahah dalam memuji Rasulullah SAW:

تحمله الناقة الأدمـاء معتجر ۞ بالبزد كالبدر جلى نوره الظلما

Unta betina yang putih[2] *membawanya dengan berserban*
dengan kain burd laksana bulan purnama (badr) yang cahayanya menerangi kegelapan.

Jinas terjadi antara "*al-burd*", yaitu pakaian, dan "*al-badr*".

Dan perkataan Abu Tammam:

بيض الصفائح لسود الصحائف في ۞ مـــــتونهن جلاء الشك والريب

Putihnya bilah-bilah pedang (ash-shafa'ih) adalah hitamnya lembaran-lembaran catatan (ash-shaha'if),
pada punggungnya ada penyingkap keraguan dan kebimbangan.[3]

1 *At-takharush* (dengan tasydid pada ra'): kebohongan.

2 *An-naqah al-adma'*: unta betina yang putih dengan jelas. *Mu'tajiran*: dari *i'tajara al-'imamah*, ia melilitkan serban di kepalanya.

3 *Ash-shafa'ih*: jamak dari *shafihah*, yaitu pedang yang lebar.

Jinas terjadi antara "*ash-shafa'ih*", yaitu pedang-pedang yang lebar, dan "*ash-shaha'if*". Demikian pula perkataan al-Mutanabbi:

ممنعة. منعمة امرأة رداح ❁ يكلف لفظها الطير الوقوعا

Seorang wanita yang terjaga, dimanjakan, berpinggul besar (radah),
yang ucapannya membuat burung-burung jatuh.[1]

Pada semua contoh ini, *jinas* terjadi antara dua lafal yang berbeda dalam urutan sebagian huruf. Oleh karena itu, dikatakan bahwa *jinas* di dalamnya dan pada contoh-contoh serupa adalah *jinas qalb ba'dh*.

3. **Qalb Mujannah (Palindrom Bersayap)**: yaitu yang salah satu dari kedua lafal yang mengalami palindrom berada di awal bait dan yang kedua di akhirnya, seakan-akan keduanya adalah sayap bagi bait tersebut.

   Di antara contohnya adalah perkataan asy-Syab azh-Zharif Syamsuddin Muhammad bin al-'Afif:

   أسكرني باللفظ والمقلة ال ❁ كحلاء والـــوجنة والكاس

   ســـاق يريني قلبه قسوة ❁ وكل ســـــاق قلبه قاس

   Ia memabukkanku dengan ucapan dan mata
   yang bercelak, serta pipi dan cawan.

   Seorang pelayan (saqin) menunjukkan padaku hatinya yang keras,
   dan setiap pelayan (saqin) hatinya keras (qasin).

   Jinas di sini terjadi antara "*saqin*" di awal bait dan "*qasin*" di akhirnya. Karena itulah ia disebut "*jinas qalb mujannah*". Dan jika kita melihat pada kehadiran salah satu lafal sebagai kebalikan dari yang lain dalam semua hurufnya, kita katakan bahwa di dalamnya juga terdapat *jinas qalb kull*.

   Di antaranya juga adalah perkataan seorang penyair:

   قد لاح أنوار الهدى ❁ في كفه في كل حال

   Telah bersinar cahaya-cahaya petunjuk di telapak tangannya (kaffih)
   dalam setiap keadaan (fi kulli halin).

4. **Mustawin**: Jenis ini oleh sebagian kalangan dinamai *al-maqlub* (yang terbalik). As-Sakaki menamainya *maqlub al-kull* (kebalikan total). Al-Hariri dalam *Maqamah*-nya mendefinisikannya sebagai apa yang tidak berubah dengan pembalikan. Yaitu, kebalikan dari kedua lafal *jinas* sama dengan urutan aslinya. Artinya, keduanya dapat dibaca dari kanan ke kiri dan dari kiri ke kanan tanpa mengubah makna. Seperti firman Allah Ta'ala:

   كُلٌّ فِى فَلَكٍ

   "*Masing-masing dalam garis edar*". (QS. Al-Anbiya': 33). Jika engkau membalik susunan ini dan memulai dari huruf *kaf* pada "*falakin*" hingga huruf *kaf* pada "*kullun*", maka ia akan tetap sama.

---

1 *Imra'atun radah*: wanita yang besar pinggulnya dan berat pinggangnya.

Demikian pula halnya dengan firman Allah Ta'ala:

وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ

"*Dan Tuhanmu agungkanlah*" (QS. Al-Muddatsir: 3). Di antaranya adalah perkataan al-Hariri: "*Sakibu kasin*" (penuang cawan). Dan di antara puncak dalam bab ini adalah perkataan seseorang:

لبق أقبل فـــــيه هيف ❁ كل ما أملك إن غنى هبه

Labiqqun aqbala fihi hayafun
Kullu ma amliku in ghanna habah

Setiap kata dalam bait ini, jika digabungkan dengan kata di sebelahnya, akan membentuk *jinas* palindrom. Dan yang lebih tinggi tingkatannya daripada bait sebelumnya adalah perkataan Sayfuddin ibn al-Musyadd:

ليل أضاء هـــلاله ❁ أنى يضيء بكوكب

Laylun adha'a hilaluhu anna
yudhi'u bi-kawkabi

Setiap kata dalam bait ini dapat dibaca lurus maupun terbalik, dan ia termasuk dalam apa yang tidak berubah dengan pembalikan.

Ada jenis *jinas* lain selain jenis-jenis sebelumnya yang oleh para ulama *Badi'* dinamai "*al-jinas al-mulaffaq*". Batasan *al-mulaffaq* adalah ketika masing-masing dari kedua pilar berupa gabungan dari dua kata. Inilah perbedaan antara ia dan "*jinas at-tarkib*", di mana salah satu pilarnya adalah kata tunggal dan yang kedua adalah gabungan dari dua kata.

Di antara *jinas al-mulaffaq* dalam puisi adalah perkataan seorang penyair:

وكم لجباه الـــراغبين إليه من ❁ مجال سجود في مجالس جود

Dan betapa banyak bagi dahi-dahi para pengharap padanya
tempat-tempat sujud (majali sujudin) di majelis-majelis kedermawanan (majalis judin).

Di antaranya adalah perkataan al-Qadhi 'Abd al-Baqi bin Abi Hishayn, ketika ia diangkat menjadi hakim di al-Ma'arrah pada usia dua puluh lima tahun dan menjabat selama lima tahun:

وليت الحكم خمسا وهي خمس ❁ لعمري والصبا في العنفـــــوان

فلم تضع الأعـــادي قدر شأني ❁ ولا قالــــــــوا فلان قد رشاني

Aku menjabat sebagai hakim selama lima tahun, dan itu adalah lima (tahun),
demi umurku, dan masa muda sedang dalam puncaknya.

Maka, musuh-musuh tidak merendahkan kedudukanku,
dan mereka tidak berkata: "Fulan telah menyuapku (qad rasyani)."

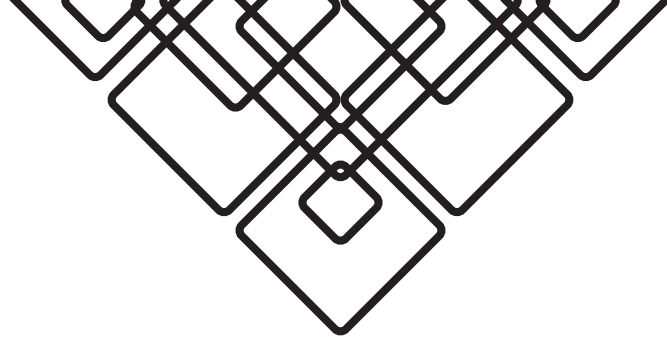
Di antaranya juga adalah perkataan Syarafuddin bin 'Unayn:

خبروها بأنه ما تصدى ❁ لسلو عنها ولو مات صدا

Beritahukan padanya bahwa sesungguhnya aku tidak akan pernah melupakannya, meskipun aku mati karena rindu (matta shaddan).

Perlu disinggung di sini bahwa jika dua kata yang ber-*jinas* saling berurutan, maka ia disebut "*muzdawaj*", "*mukarrar*", dan "*muraddad*". Seperti firman Allah Ta'ala:

وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ

"*...dan aku datang kepadamu dari negeri Saba' dengan suatu berita penting yang diyakini.*" (QS. An-Naml: 22). Dan seperti perkataan mereka: من طلب وجد وجد "Barangsiapa mencari dan bersungguh-sungguh, ia akan menemukan". Dan perkataan mereka: من قرع بابا ولج ولج "Barangsiapa mengetuk pintu dan terus-menerus, ia akan masuk".

AS-SAJ'
(RIMA PROSA)

Ia adalah kesesuaian dua jeda (*fashilah*) dalam prosa pada satu huruf yang sama. Inilah makna dari perkataan as-Sakaki: "*As-Saj'* dalam prosa laksana *qafiyah* (rima) dalam syair."

Asal dari *saj'* sebenarnya adalah keseimbangan dalam segmen-segmen tuturan. Dan keseimbangan adalah hal yang dituntut dalam segala hal, dan jiwa secara alami cenderung padanya. Meskipun demikian, yang dimaksud dengan *saj'* bukan hanya berhenti pada keseimbangan semata, dan bukan pula pada kesesuaian jeda-jeda pada satu huruf yang sama. Sebab, seandainya demikian, niscaya setiap sastrawan akan menjadi seorang *sajja'* (pembuat sajak).

Akan tetapi, seyogianya dalam *saj'*, selain dari apa yang telah disebutkan, lafal-lafal yang dirimakan haruslah manis dan tajam, tidak hambar maupun dingin. Yang dimaksud dengan kehambaran dan kedinginan lafal adalah ketika penulisnya memusatkan perhatian pada *saj'* itu sendiri tanpa memperhatikan kata-kata tunggal yang dirimakan dan struktur-strukturnya, serta syarat-syarat keindahan yang seharusnya ada pada keduanya. Jika tuturan berirama telah dibersihkan dari kehambaran dan kedinginan, maka di balik itu ada tuntutan lain, yaitu agar lafal di dalamnya menjadi pengikut bagi makna, bukan makna yang menjadi pengikut bagi lafal. Jika tidak, maka ia akan laksana penampilan luar yang dipoles di atas isi yang rusak.

Jika perkara-perkara ini telah terpenuhi, maka di baliknya ada tuntutan lain, yaitu agar setiap dari dua klausa atau dua jeda yang berpasangan menunjukkan makna yang berbeda dari makna yang terkandung pada yang lain. Jika makna pada keduanya sama, maka itulah *at-tathwil* (perpanjangan yang tidak perlu) itu sendiri, karena *tathwil* adalah penunjukan pada suatu makna dengan lafal-lafal yang sebenarnya dapat diwakili tanpanya. Dan jika ada dua jeda yang menunjukkan satu makna yang sama, maka salah satunya sudah cukup untuk menunjukkannya.

Jika kita kembali pada tuturan para penulis terkemuka yang diakui keunggulannya dalam prosa artistik—seperti ash-Shabi, Ibn al-'Amid, Ibn 'Abbad, al-Hariri dalam *Maqamat*-nya, dan Ibn Nubatah dalam khotbah-khotbahnya—kita akan mendapati bahwa sebagian besar tuturan berirama mereka adalah demikian, dan hanya sedikit yang memenuhi syarat-syarat *saj'* yang baik.

Syarat-syarat ini—sebagaimana dikatakan oleh Ibn al-Atsir—terwujud dalam tiga hal: Pertama, pemilihan kata-kata tunggal yang dirimakan dan strukturnya, sehingga jauh dari kehambaran dan kedinginan. Kedua, agar lafal dalam tuturan berirama menjadi pengikut bagi makna, bukan makna yang menjadi pengikut bagi lafal. Ketiga, agar setiap dari dua klausa yang dirimakan menunjukkan makna yang berbeda dari makna yang ditunjukkan oleh pasangannya.

Di antara *saj'* yang baik yang memenuhi syarat-syarat ini adalah perkataan Ibn al-Atsir dari sebuah surat yang berisi perhatian pada sebagian orang. Ia berkata:

> "Orang yang mulia adalah yang mewajibkan hak bagi para pemintanya, dan menjadikan harapan-harapan palsu mereka menjadi kenyataan, dan baginya pemberian-pemberian yang luar biasa adalah watak, dan ia tidak membedakan antara tanggungan dan kerabatnya. Dan semua itu ada pada kemurahan tuan kami, semoga Allah menjalankannya dari karunia-Nya pada satu jalan, dan menjadikan tekadnya mampu menyempurnakan setiap kekurangan."
>
> "Mata-mata menangkapnya dengan lirikan, dan lisan-lisan tak mampu membatasinya dengan lafal, dan zaman-zaman tak mampu mengusangkannya dengan berlalunya, dan masa-masa tak mampu menua-kannya dengan bergantinya. Kemudian, shalawat atas Nabi yang tidak melihat jejak kekafiran kecuali ia hapus dan lenyapkan, dan tidak pula bekasnya kecuali ia hilangkan dan sirnakan."

Di sini, tidak ada perbedaan antara berlalunya zaman dan bergantinya masa. Demikian pula, tidak ada perbedaan antara menghapus jejak dan menyirnakan bekas.

PEMBAGIAN SAJ'

AS-SAJ' tidak hanya satu bentuk, melainkan datang dalam tuturan dalam empat jenis atau bagian: *al-muthrraf*, *al-murashsha'*, *al-mutawazi*, dan *al-musyaththar*.

1. **Al-Muthrraf**: yaitu yang jeda-jeda atau klausa-klausanya berbeda dalam wazan namun sama dalam rima (*rawi*). Yaitu, di dalam bagian-bagian tuturan terdapat rima-rima yang tidak memiliki wazan 'arudh, dengan syarat bahwa rimanya adalah rima *qafiyah*. Seperti firman Allah Ta'ala:

   مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا • وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا

   "Mengapa kamu tidak percaya akan kebesaran Allah? Padahal Dia sesungguhnya telah menciptakan kamu dalam beberapa tingkatan kejadian." (QS. Nuh: 13-14).

   Dari syair—berdasarkan pendapat yang menyatakan bahwa *saj'* tidak khusus untuk prosa, melainkan masuk pada prosa dan syair—adalah perkataan Abu Tammam:

   تجلى به رشدي وأثرت به يدي ❁ وفاض به ثمدي وأورى به زندي

   Dengannya petunjukku menjadi jelas, dan dengannya tanganku menjadi kaya,
   dan dengannya hartaku melimpah, dan dengannya apiku menyala.[1]

---

1 *Tajalla bihi rusydi*: artinya dengan orang yang dipuji ini, tercapainya tujuan menjadi jelas. *Wa atsarat bihi yadi*: tanganku menjadi kaya. *Ats-tsamd* (dengan kasrah pada tsa' dan sukun pada mim): asalnya adalah air yang sedikit, yang

2. **At-Tarshi'**: yaitu pemadanan setiap lafal dari sebuah klausa prosa atau paruh pertama bait dengan sebuah lafal yang sama wazan dan rimanya.

Di antara contohnya dalam Al-Qur'an al-Karim adalah firman Allah Ta'ala:

إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۝ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ

"*Sesungguhnya orang-orang yang banyak berbakti benar-benar berada dalam surga yang penuh kenikmatan, dan sesungguhnya orang-orang yang durhaka benar-benar berada dalam neraka.*" (QS. Al-Infithar: 13-14). Dan firman Allah Ta'ala juga:

إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ۝ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ

"*Sesungguhnya kepada Kamilah kembali mereka, kemudian sesungguhnya kewajiban Kamilah menghisab mereka.*" (QS. Al-Ghasyiyah: 25-26).

Di antaranya adalah perkataan al-Hariri dalam *al-Maqamat*:

يطبع الأسجاع بجواهر لفظه ۝ ويقرع الأسماع بزواجر وعظه

Ia mencetak rima-rima dengan permata lafalnya,
dan ia mengetuk pendengaran dengan peringatan-peringatan nasihatnya.

Di antara contoh-contohnya dalam syair adalah perkataan Abu Firas al-Hamdani:

وأفعالنا للراغبين كرامة ۝ وأموالنا للطالبين نـهاب

Dan perbuatan kami bagi para pengharap adalah kemuliaan,
dan harta kami bagi para peminta adalah rampasan.

Di antaranya adalah perkataan seorang penyair:

فيا يومهاكم من مناف منافق ۝ ويا ليلها كم من مواف موافق

Oh, harinya, betapa banyak orang munafik yang bermuka dua,
dan oh, malamnya, betapa banyak orang setia yang menepati janji.

Orang yang unggul dalam jenis ini akan membersihkan gubahan baitnya dari sisipan kata yang tidak perlu (*hasyw*). Dan *hasyw* dalam *at-tarshi'* adalah pengulangan lafal-lafal yang bukan bagian darinya, sehingga ia tidak mendatangkan pada paruh pertama baitnya sebuah lafal kecuali ada pasangannya yang sepadan di paruh kedua, bahkan dalam *'arudh* dan *dharb*. Seperti perkataan Ibn an-Nabih, seorang penyair:

فحريق جمرة سيفه للمعتدي ۝ ورحـيق خمرة سيبه للمعتفي

Maka, bara api pedangnya adalah untuk penyerang,
dan nektar anggur pemberiannya adalah untuk peminta-minta.

Bait ini, *at-tarshi'* terjadi pada semua lafalnya. Sebab, korespondensi di dalamnya terjadi antara *hariq* dan *hariq*, antara *jamrah* dan *khamrah*, antara *sayfih* dan *saybih*, serta antara *al-mu'tadi* dan *al-mu'tafi*.

Bait Abu Firas sebelumnya bebas dari *tashri'* pada *'arudh* dan *dharb*. Dan dalil kedua, penggubahnya mengulang partikel sapaan sehingga masuklah *hasyw* padanya.

dimaksud di sini adalah harta yang sedikit. *Wa awra bihi zandi* (dengan fathah pada zay): artinya ia menjadi menyala. Ini adalah kiasan untuk keberhasilan mencapai tujuan.

3. **Al-Mutawazi**, yaitu ketika lafal terakhir dari sebuah klausa[1]—yakni segmen—cocok dengan pasangannya dalam wazan dan rima. Seperti firman Allah Ta'ala:

فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ • وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ

"*Di dalamnya ada takhta-takhta yang ditinggikan, dan gelas-gelas yang tersedia (di dekatnya).*" (QS. Al-Ghasyiyah: 13-14).

Di antaranya adalah sabda Nabi SAW:

اَللَّهُمَّ أَعْطِ مُنْفِقًا خَلَفًا، وَأَعْطِ مُمْسِكًا تَلَفًا

"*Ya Allah, berilah orang yang berinfak ganti, dan berilah orang yang kikir kebinasaan*".

Di antaranya adalah perkataan al-Hariri dalam *al-Maqamat*:

ألجاني حكم دهر قاسط ۞ إلى أن أنتجع أرض واسط

Keputusan zaman yang zalim telah memaksaku,
untuk mencari penghidupan di negeri Wasith.

Dan perkataannya:

وأودى بي الناطق والصامت ۞ ورثى لي الحاسد والشامت

Aku telah dihancurkan oleh yang berbicara dan yang diam,
dan aku dikasihani oleh yang dengki dan yang gembira atas kemalanganku.

Di antara contohnya dalam syair adalah perkataan al-Mutanabbi:

فنحن في جذل والروم في وجل ۞ والبر في شغل والبحر في خجل

Maka kami dalam kegembiraan, dan Romawi dalam ketakutan,
dan daratan dalam kesibukan, dan lautan dalam rasa malu.[2]

4. **Al-Masythur**: disebut juga *at-tasythir*. Yaitu ketika setiap paruh bait (*syathr*) memiliki dua rima yang berbeda dari rima paruh kedua. Bagian ini khusus untuk syair. Seperti perkataan Abu Tammam:

تدبير معتصم بالله منتقم ۞ لله. مرتغب . في الله مرتقب

Strategi sang Mu'tashim, karena Allah, sang pembalas,
demi Allah, sang pengharap—di jalan Allah, sang pengawas.[3]

Paruh pertama, sebagaimana engkau lihat, adalah sebuah *saj'ah* yang dibangun di atas rima mim. Dan paruh kedua adalah sebuah *saj'ah* yang dibangun di atas rima ba'.

SAJ' TERBAIK:

1. *Saj'* yang terbaik dan paling mulia kedudukannya—karena keseimbangan yang ada

1 *Al-Qarinah*: klausa. Dinamai demikian karena ia berpasangan dengan saudarinya.

2 *Al-Jadzal*: kegembiraan. *Al-Wajal*: ketakutan. Maknanya: kami kaum muslimin gembira dengan kemenangannya, dan kaum Romawi dalam ketakutan darinya karena serangan-serangan dan ekspedisinya. Daratan sibuk dengan pasukannya sehingga tidak sempat mengurus yang lain, dan lautan merasa malu karena limpahan kedermawanan dan kemurahan hatinya.

3 *Al-Murtaghib fi Allah*: yang berharap pada apa yang mendekatkannya pada keridhaan-Nya. *Al-Murtaqib*: yang menanti pahala dan takut akan siksa.

padanya—adalah yang klausa-klausanya setara dalam jumlah kata. Seperti firman Allah Ta'ala:

فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ • وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ

"*Sebab itu, terhadap anak yatim janganlah kamu berlaku sewenang-wenang. Dan terhadap orang yang minta-minta, janganlah kamu menghardiknya.*" (QS. Adh-Dhuha: 9-10). Dan firman Allah Ta'ala juga:

فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ • وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ • وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ • وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ

"*(berada) di antara pohon bidara yang tak berduri, dan pohon pisang yang bersusun-susun (buahnya), dan naungan yang terbentang luas, dan air yang tercurah.*" (QS. Al-Waqi'ah: 28-31).

2. Kemudian, yang klausa keduanya lebih panjang dari yang pertama dengan panjang yang tidak terlalu keluar dari keseimbangan; agar keberadaan rima tidak terasa jauh bagi pendengar sehingga kenikmatannya hilang. Seperti firman Allah Ta'ala:

   وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ • مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ

   "*Demi bintang ketika terbenam. Kawanmu (Muhammad) tidak sesat dan tidak pula keliru.*" (QS. An-Najm: 1-2). Dan juga firman Allah Ta'ala:

   وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا • لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا • تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا • أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا

   "*Dan mereka berkata: "(Tuhan) Yang Maha Pemurah telah mengambil (mempunyai) anak." Sesungguhnya kamu telah mendatangkan sesuatu perkara yang sangat mungkar.*[1] *Hampir-hampir langit pecah karena ucapan itu, dan bumi terbelah, dan gunung-gunung hancur, karena mereka mendakwakan Allah Yang Maha Pemurah mempunyai anak.*" (QS. Maryam: 88-91). Klausa pertama terdiri dari delapan lafal, dan yang kedua sembilan.

3. Kemudian, yang klausa ketiganya lebih panjang. Seperti firman Allah Ta'ala:

   خُذُوهُ فَغُلُّوهُ • ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ • ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ

   "*Peganglah dia lalu belenggulah tangannya ke lehernya. Kemudian masukkanlah dia ke dalam api neraka yang menyala-nyala. Kemudian belitlah dia dengan rantai yang panjangnya tujuh puluh hasta.*" (QS. Al-Haqqah: 30-32).

4. Dan tidaklah baik jika klausa kedua dibuat jauh lebih pendek dari yang pertama, karena *saj'* telah mencapai puncaknya pada klausa pertama karena panjangnya. Kemudian, klausa kedua datang pendek dari yang pertama, sehingga ia laksana sesuatu yang terpotong. Manusia saat mendengarnya akan merasa seperti orang yang ingin mencapai suatu tujuan namun tersandung sebelum mencapainya.

1 *Al-idd* (dengan kasrah pada hamzah): perkara yang keji dan mungkar.

SAJ' DARI SEGI PANJANG DAN PENDEKNYA:

AS-SAJ' dengan berbagai bagiannya terbagi menjadi dua jenis dari segi panjang dan pendeknya.

Saj' pendek adalah yang setiap dari dua klausa berirama terdiri dari sedikit lafal. Semakin sedikit lafalnya, semakin baik, karena dekatnya jeda atau klausa berirama dari pendengaran pendengar. Jenis ini adalah *saj'* yang jalannya paling sulit dan pencapaiannya paling jauh. Penggunaannya hampir tidak terjadi kecuali jarang sekali.

Adapun jenis kedua, yaitu *saj'* panjang, ia adalah kebalikan dari yang pertama karena lebih mudah dicapai. *Saj'* pendek lebih sulit jalannya daripada yang panjang karena jika makna dirangkai dengan lafal-lafal yang pendek, sulit untuk mewujudkan *saj'* di dalamnya karena pendeknya lafal-lafal tersebut dan sempitnya ruang untuk mendatangkannya.

Adapun yang panjang, lafal-lafal di dalamnya menjadi panjang, dan *saj'* pun dapat didatangkan untuknya. Dan setiap dari kedua jenis ini memiliki tingkatan yang berbeda-beda dalam jumlah lafalnya.

Saj' pendek yang terbaik adalah yang terdiri dari dua lafal-dua lafal. Seperti firman Allah Ta'ala:

وَالْمُرْسَلٰتِ عُرْفًاۙ • فَالْعٰصِفٰتِ عَصْفًاۙ

"*Demi (malaikat-malaikat) yang diutus untuk membawa kebaikan, dan (yang terbang) dengan kencang.*" (QS. Al-Mursalat: 1-2). Dan firman Allah Ta'ala:

يٰٓاَيُّهَا الْمُدَّثِّرُۙ • قُمْ فَاَنْذِرْۖ • وَرَبَّكَ فَكَبِّرْۖ • وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْۖ • وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْۖ

"*Hai orang yang berkemul (berselimut), bangunlah, lalu berilah peringatan! dan Tuhanmu agungkanlah! dan pakaianmu bersihkanlah, dan perbuatan dosa tinggalkanlah.*" (QS. Al-Muddatsir: 1-5).[1] Di antaranya ada yang terdiri dari tiga, empat, dan lima lafal, hingga sepuluh. Dan apa yang lebih dari itu termasuk *saj'* panjang.

Di antara contohnya adalah firman Allah Ta'ala:

وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰىۙ • مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰىۚ • وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى

"*Demi bintang ketika terbenam. Kawanmu (Muhammad) tidak sesat dan tidak pula keliru. dan tiadalah yang diucapkannya itu (Al-Quran) menurut kemauan hawa nafsunya.*" (QS. An-Najm: 1-3). Dan firman Allah Ta'ala:

اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ • وَاِنْ يَّرَوْا اٰيَةً يُّعْرِضُوْا وَيَقُوْلُوْا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ • وَكَذَّبُوْا وَاتَّبَعُوْٓا اَهْوَاۤءَهُمْ وَكُلُّ اَمْرٍ مُّسْتَقِرٌّ

"*Telah dekat datangnya saat itu dan telah terbelah bulan. Dan jika mereka (orang-orang musyrikin) melihat suatu tanda (mukjizat), mereka berpaling dan berkata: "(Ini adalah) sihir yang terus-menerus*".

---

1 *Ar-Rujz* (dengan dhammah atau kasrah pada ra'): penyembahan berhala, syirik. Dikatakan juga: perbuatan yang mengarah pada azab dan siksa.

Dan mereka mendustakan (Nabi) dan mengikuti hawa nafsu mereka, sedang tiap-tiap urusan telah ada ketetapannya." (QS. Al-Qamar: 1-3).

Adapun *saj*' panjang, tingkatannya juga bervariasi dalam panjangnya. Di antaranya ada yang mendekati *saj*' pendek, yaitu yang susunannya terdiri dari sebelas hingga dua belas lafal. Dan yang paling banyak adalah lima belas lafal. Seperti firman Allah Ta'ala:

وَلَئِنْ اَذَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنٰهَا مِنْهُۚ اِنَّه لَيَـُٔوْسٌ كَفُوْرٌ • وَلَئِنْ اَذَقْنٰهُ نَعْمَاۤءَ بَعْدَ ضَرَّاۤءَ مَسَّتْهُ لَيَقُوْلَنَّ ذَهَبَ السَّيِّاٰتُ عَنِّيْۗ اِنَّه لَفَرِحٌ فَخُوْرٌۙ

"*Dan jika Kami rasakan kepada manusia suatu rahmat (nikmat) dari Kami, kemudian rahmat itu Kami cabut daripadanya, pastilah dia menjadi putus asa lagi tidak berterima kasih. Dan jika Kami rasakan kepadanya kebahagiaan sesudah bencana yang menimpanya, niscaya dia akan berkata: "Telah hilang bencana-bencana itu dariku"; sesungguhnya dia sangat gembira lagi bangga.*" (QS. Hud: 9-10). Jeda pertama terdiri dari sebelas lafal, dan yang kedua tiga belas lafal.

Di antara *saj*' panjang ada yang susunannya terdiri dari dua puluh lafal atau sekitar itu. Seperti firman Allah Ta'ala:

اِذْ يُرِيْكَهُمُ اللّٰهُ فِيْ مَنَامِكَ قَلِيْلًاۗ وَلَوْ اَرٰىكَهُمْ كَثِيْرًا لَّفَشِلْتُمْ وَلَتَنَازَعْتُمْ فِى الْاَمْرِ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ سَلَّمَۗ اِنَّه عَلِيْمٌ ۢبِذَاتِ الصُّدُوْرِ • وَاِذْ يُرِيْكُمُوْهُمْ اِذِ الْتَقَيْتُمْ فِيْٓ اَعْيُنِكُمْ قَلِيْلًا وَّيُقَلِّلُكُمْ فِيْٓ اَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللّٰهُ اَمْرًا كَانَ مَفْعُوْلًاۗ وَاِلَى اللّٰهِ تُرْجَعُ الْاُمُوْرُ

"*(Ingatlah), ketika Allah menampakkan mereka kepadamu di dalam mimpimu (berjumlah) sedikit. Dan sekiranya Allah memperlihatkan mereka kepadamu (berjumlah) banyak, tentulah kamu menjadi gentar dan tentulah kamu akan berbantah-bantahan dalam urusan itu, akan tetapi Allah telah menyelamatkan kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala isi hati. Dan ketika Allah menampakkan mereka kepadamu, di waktu kamu berjumpa dengan mereka berjumlah sedikit pada penglihatan matamu dan kamu diperlihatkan-Nya berjumlah sedikit pada penglihatan mata mereka, karena Allah hendak melakukan suatu urusan yang mesti dilaksanakan. Dan hanyalah kepada Allah dikembalikan segala urusan.*" (QS. Al-Anfal: 43-44). Dan di antara *saj*' panjang ada yang lafal-lafal dalam klausanya melebihi jumlah ini.

PEMBANGUNAN ASJA'

SELAIN itu, *asja*' dibangun di atas sukun pada bagian akhirnya ('*ijaz*), yaitu akhir dari jeda klausa. Karena tujuannya adalah kesesuaian dan pemasangan di antara keduanya, dan hal itu tidak akan tercapai dalam setiap bentuk kecuali dengan berhenti menggunakan sukun. Seperti perkataan mereka: "*Ma ab'ada ma fat, wa ma aqraba ma huwa at*" (Betapa jauh apa yang telah berlalu, dan betapa dekat apa yang akan datang).

Seandainya kita tidak berhenti di sini pada akhir-akhir klausa dengan sukun dan melanjutkan tuturan, maka hal itu akan menuntut penerapan pada setiap klausa sesuai

dengan tuntutan hukum i'rabnya. Maka, huruf *ta*' pertama akan ber-fathah dan yang kedua ber-kasrah dengan tanwin. Dengan demikian, tujuan dari *saj*' akan hilang.

Selanjutnya... tidak boleh kita lupakan untuk menyinggung perbedaan pendapat di kalangan para ahli seni bertutur mengenai *saj*' dan nilai balaghahnya. Sebagian dari mereka mencelanya dan menganggapnya sebagai salah satu gaya bahasa yang lebih banyak didasarkan pada seni buatan (*ash-shan'ah*), pemaksaan (*at-takalluf*), dan kekakuan (*at-ta'assuf*). Mereka mendasarkan pandangan mereka ini pada kemunduran dan kemerosotan yang dialami oleh *Bayan* Arab pada masa-masa di mana penggunaan *saj*' menyebar luas.

Sebagian lain menganggapnya baik dan membelanya, dengan berargumen bahwa seandainya ia tercela, niscaya ia tidak akan terdapat dalam Al-Qur'an al-Karim, di mana hampir tidak ada satu surah pun yang kosong darinya. Bahkan, sebagian surahnya datang seluruhnya dalam bentuk *saj*', seperti Surah Ar-Rahman, Surah Al-Qamar, dan lain-lain.

Demikian pula, mereka berargumen bahwa seni buatan, pemaksaan, dan kekakuan bukanlah hal-hal yang terbatas pada gaya bahasa *saj*'. Hal-hal tersebut dapat menimpa *saj*' sebagaimana ia dapat menimpa gaya-gaya bahasa lain. Cacatnya bukan terletak pada *saj*' itu sendiri, melainkan pada orang yang mencobanya lalu gagal dalam menggunakannya dengan baik.

Barangkali, 'Abd al-Qahir al-Jurjani adalah orang terbaik yang merinci persoalan ini. Ia menetapkan dalam konteks pembicaraan tentang *tajnis* dan *saj*' bahwa keduanya akan diterima dan dianggap indah ketika maknalah yang menuntun penutur kepadanya, bukan sebaliknya, penutur yang menuntun makna kepada keduanya. Sehingga, seandainya ia meninggalkannya dan beralih ke yang sebaliknya, yang tidak mengandung *tajnis* maupun *saj*', niscaya ia akan dinisbatkan pada apa yang dinisbatkan pada orang yang memaksakan *tajnis* yang dibenci dan *saj*' yang janggal.

Mengenai hal itu, ia berkata:

> "Dan engkau tidak akan menemukan sesuatu yang lebih beruntung, lebih baik awal dan akhirnya, lebih menuntun pada kebaikan, dan lebih mengundang kekaguman, daripada engkau melepaskan makna-makna sesuai dengan wataknya, dan membiarkannya mencari lafal-lafal untuk dirinya sendiri. Sebab, jika ia dibiarkan dan mengikuti kehendaknya, ia tidak akan mengenakan darinya kecuali apa yang layak baginya, dan tidak akan mengenakan dari busana-busana (tuturan) kecuali apa yang menghiasinya."
>
> "Adapun jika engkau menanamkan dalam dirimu bahwa engkau harus melakukan *tajnis* atau *saj*' dengan dua lafal tertentu, maka itulah yang membuatmu rentan pada pemaksaan, berisiko melakukan kesalahan, dan jatuh dalam celaan."

Jika keberuntungan membantumu, sebagaimana ia membantu si penyair modern—maksudnya Abu al-Fath al-Busti—dalam perkataannya:

ناظراه فيما جنى ناظراه ❁ أو دعاني أمت بما أودعاني

Pandangannya telah menyebabkan apa yang disebabkan oleh pandangannya,
atau biarkan aku mati karena apa yang telah ia titipkan padaku.

Dan sebagaimana ia membantu Abu Tammam dalam perkataan seperti:

وأنجدتمو من بعد إتهام داركم ❁ فيا دمع أنجدني على ساكني نجد

Dan kalian telah menuju Najd setelah negeri kalian di Tihamah,
maka wahai air mata, bantulah aku (meratapi) penduduk Najd.

Maka itu baik. Jika tidak! Lidah-lidah celaan akan terlepas, dan usahamu mencari kebaikan, karena tidak baiknya cara mencarinya, akan membawamu pada keburukan yang paling keji dan dosa yang paling besar."[1]

1 *Kitab Asrar al-Balaghah*, hlm. 4–10.

RADD AL-'AJZ 'ALA ASH-SHADR
(PENGULANGAN AKHIR PADA AWAL)

Orang pertama yang berbicara tentang seni *badi'* lafal ini adalah 'Abdullah bin al-Mu'tazz. Ia menganggapnya dalam kitabnya sebagai salah satu dari lima seni besar *Badi'*. Ia menamainya "*radd a'jaz al-kalam 'ala ma taqaddamaha*" (pengulangan penggalan akhir tuturan pada bagian awalnya), dan membaginya menjadi tiga bagian, serta memberikan contoh untuknya dari prosa dan syair untuk menunjukkan bahwa ia terdapat pada kedua jenis tuturan tersebut. Pembagiannya menurutnya adalah:

1. Yang akhir katanya sesuai dengan akhir kata di pertengahannya. Seperti perkataan seorang penyair:

   تلقي إذا ما الأمر كان عرمرما ❁ في جيش رأى لا يفل عرمرم

   Engkau akan temui, jika urusan menjadi dahsyat ('aramrama),
   dalam pasukan yang pendapatnya tak terkalahkan ('aramrama).

2. Yang akhir katanya sesuai dengan awal kata di paruh pertamanya. Seperti perkataan seorang penyair:

   سريع إلى ابن العم يشتم عرضه ❁ وليس إلى دواعي الندى بـــسريع

   Cepat (sari') menuju sepupunya untuk mencela kehormatannya,
   dan tidak menuju panggilan kedermawanan dengan cepat (sari').

3. Yang akhir katanya sesuai dengan sebagian dari apa yang ada di dalamnya. Seperti perkataan seorang penyair:

   عميد بني سلـــيم أقصدته ❁ سهام الموت وهي له سهام

   Pemimpin Bani Sulaym, telah menujunya
   panah-panah (siham) kematian, dan baginya itu adalah panah (siham).

Dari jenis ini menurutnya adalah firman Allah Ta'ala:

انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا

"*Perhatikanlah bagaimana Kami lebihkan sebagian dari mereka atas sebagian (yang lain). Dan pasti kehidupan akhirat lebih tinggi tingkatnya dan lebih besar keutamaannya.*" (QS. Al-Isra': 21). Dan firman Allah Ta'ala juga:

وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِيْنَ سَخِرُوْا مِنْهُمْ مَّا كَانُوْا بِهٖ يَسْتَهْزِءُوْنَ

"*Dan sesungguhnya telah diperolok-olokkan beberapa rasul sebelum kamu, maka turunlah kepada orang-orang yang mencemoohkan di antara mereka balasan (azab) dari olok-olokan mereka.*" (QS. Al-An'am: 10).

Adapun para ahli *Badi'* generasi setelahnya, sebagian dari mereka menamai seni ini "*radd al-'ajz 'ala ash-shadr*", dan sebagian lain menamainya "*at-tashdir*". Karena penamaan ini, menurut pandangan mereka, lebih menunjukkan pada yang dimaksud, lebih sesuai dengan konteks, dan lebih ringan bagi pendengar.

Al-Khatib al-Qazwini, yang termasuk generasi setelahnya, menetapkan bahwa *radd al-'ajz 'ala ash-shadr* terdapat baik dalam prosa maupun syair. Kemudian, ia mendefinisikannya dengan berkata: "Dan ia dalam prosa adalah menjadikan salah satu dari dua lafal yang diulang atau yang ber-*jinas* atau yang digolongkan padanya di awal klausa dan yang lain di akhirnya. Dan ia dalam puisi adalah ketika salah satunya berada di akhir bait dan yang lain di awal paruh pertama atau di akhirnya, atau di awal paruh kedua."

Kedua lafal "*al-mukarrarain*" (yang diulang) adalah yang cocok dalam lafal dan makna. Dan "*al-mutajanisain*" (yang ber-*jinas*) adalah yang serupa dalam lafal namun tidak dalam makna. Dan "*al-mulhaqain bihima*" (yang digolongkan pada keduanya) adalah yang digolongkan pada yang ber-*jinas*, yaitu dua lafal yang disatukan oleh derivasi (*isytiqaq*) atau kemiripan derivasi (*syibh al-isytiqaq*).

Di antara contoh lafal yang diulang, di mana salah satunya berada di awal klausa dan yang lain di akhirnya, adalah firman Allah Ta'ala:

وَتَخْشَى النَّاسَ ۚ وَاللّٰهُ اَحَقُّ اَنْ تَخْشٰىهُ

"*...sedang kamu takut kepada manusia, padahal Allah-lah yang lebih berhak untuk kamu takuti.*" (QS. Al-Ahzab: 37).

Di antara yang ber-*jinas*, yaitu yang serupa lafal namun tidak makna, di mana salah satunya berada di awal klausa dan yang lain di akhirnya, adalah perkataan seseorang: "*Sa'ilu al-la'im yarji'u wa damuhu sa'ilun*" (Peminta-minta kepada orang kikir akan kembali sementara darahnya mengalir).

Di antara dua lafal yang disatukan oleh derivasi atau kemiripannya, di mana salah satunya berada di awal klausa dan yang lain di akhirnya, adalah firman Allah Ta'ala:

اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ اِنَّهٗ كَانَ غَفَّارًا ۙ

"*...mohonlah ampun kepada Tuhanmu, sesungguhnya Dia adalah Maha Pengampun.*" (QS. Nuh: 10). Dan firman Allah Ta'ala juga:

وَاَحْسِنُوْا ۛ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ

"*...dan berbuat baiklah, karena sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik.*" Dan di antaranya adalah hadis Rasulullah:

مَنْ مَقَتَ نَفْسَهُ فَقَدْ آمَنَهُ اللهُ مِنْ مُقْتِهِ

"Barangsiapa membenci nafsunya, maka sungguh Allah telah mengamankannya dari kebencian-Nya."

Di antara dua lafal yang disatukan oleh kemiripan derivasi adalah firman Allah Ta'ala:

قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُم مِّنَ الْقَالِينَ

"*Luth berkata: "Sesungguhnya aku adalah termasuk orang-orang yang membenci perbuatanmu".*" (QS. Asy-Syu'ara': 168). Lafal pertama di sini adalah "*qala*", yang diderivasikan dari *al-qawl* (perkataan). Dan lafal terakhir, bentuk tunggalnya adalah "*qalin*" (dengan tanwin), sebuah *ism fa'il* yang diderivasikan dari *al-qila* (dengan kasrah pada qaf), yaitu kebencian. Maka, keduanya disatukan oleh kemiripan derivasi dari sisi lafal, bukan makna.

Adapun *radd al-'ajz 'ala ash-shadr* dalam syair, ia datang dalam bentuk-bentuk berikut:

a. Pada Dua Lafal yang Diulang:

1. Yang salah satu dari dua lafal yang diulang—yaitu yang cocok lafal dan maknanya—berada di akhir bait dan yang kedua di awal paruh pertama (*shadr al-mishra' al-awwal*). Di antara contohnya adalah perkataan seorang penyair:

تمنت بسليمى أن أموت صبابة ۞ وأهون شيء عندنـــا ما تمنت

Salima berharap (tamannat) aku mati karena cinta,
dan hal termudah di sisi kami adalah apa yang ia harapkan (tamannat).

Dan perkataan penyair lain:

بسكران : بسكر هوى وبسكر مدامة ۞ أني يفيق فتى به بسكـــــــــــران

Mabuk: mabuk cinta dan mabuk anggur,
bagaimana seorang pemuda akan sadar jika padanya ada dua kemabukan (sakran)?

Di antaranya adalah bait kedua dari syair 'Umar bin Abi Rabi'ah:

ليت هندا أنجزتنا ما تعد ۞ وشفت أنفسنا مما تجد

واســتبدت مرة واحدة ۞ إنما العاجز من لا يستبد

Seandainya Hindun menunaikan apa yang ia janjikan,
dan menyembuhkan jiwa kami dari apa yang ia rasakan.

Dan ia memutuskan sekali saja,
sesungguhnya yang lemah adalah yang tidak memutuskan (yastabiddu).

2. Di antaranya adalah yang salah satu dari dua lafal yang diulang berada di akhir bait dan yang kedua di tengah paruh pertama (*hasyw al-mishra' al-awwal*). Seperti pada bait kedua dari perkataan ash-Shammah al-Qusyairi:

أقول لصاحبي والعيس تهوي ۞ بنا بين المنيفة فالـــــــضمار

تمتع مـــــن شميم عرار نجد ۞ فما بعد العيشه من عــــــرار

Aku berkata pada sahabatku sementara unta-unta melaju kencang

membawa kami antara al-Munifah dan adl-Dlimar.
Nikmatilah aroma bunga 'arar Najd,
karena setelah sore hari, tak ada lagi 'arar.[1]

Di antaranya adalah perkataan Jarir:

بسقى الرمل صوب مستهل غمامه ۞ ومـــــا ذاك إلاحب من حل بالرمل

Semoga hujan dari awan yang baru turun menyirami padang pasir,
dan itu tak lain adalah karena cinta orang yang tinggal di padang pasir (ar-raml).

3. Di antaranya adalah yang salah satu dari yang diulang berada di akhir bait dan yang kedua di akhir paruh pertama. Seperti perkataan Abu Tammam:

ومن كان بالبيض الكواعب مغرما ۞ فإني بالبيض القـــــواضب مغرما

Dan barangsiapa tergila-gila pada gadis-gadis jelita[2] berkulit putih,
maka sesungguhnya aku pada pedang-pedang tajam berkilau putih tergila-gila (mughrama).

4. Di antaranya adalah yang salah satu dari yang diulang berada di akhir bait dan yang kedua di awal paruh kedua. Seperti bait kedua dari perkataan Dzu ar-Rummah:

ألما على الدار التى لو وجدتـــــها ۞ بها أهلها ما كان وحشا مقيلها

وإن لـــــم يكن إلا معرج ساعة ۞ قليلا فإني نـــــافع لي قليلها

Singgahlah di negeri yang seandainya kutemukan
penghuninya di sana, niscaya tempat tinggalnya tak akan sepi.
Dan jika tidak ada kecuali singgah sejenak,
sedikit saja, maka sesungguhnya sedikitnya (qaliluha) bermanfaat bagiku.[3]

b. Pada Dua Lafal yang Ber-jinas:

1. Yang salah satu dari dua lafal yang ber-*jinas*—yaitu yang serupa lafal namun tidak makna—berada di akhir bait dan yang kedua di awal paruh pertama. Seperti perkataan al-Qadhi al-Arjani:

دعاني من ملامكما سفاها ۞ فداعي الشوق قبلكما دعاني

Tinggalkanlah (da'ani) aku dari celaan kalian yang bodoh,
karena panggilan rindu sebelum kalian telah memanggilku (da'ani).[4]

Kata "*da'ani*" yang pertama adalah kata kerja perintah yang berarti "tinggalkan aku berdua". Dan "*da'ani*" di akhir bait adalah kata kerja lampau dari *ad-du'a'* yang berarti permintaan.

2. Di antaranya adalah yang salah satu dari yang ber-*jinas* berada di akhir bait dan yang

1 *Al-'Arar*: bunga kuning lembut yang wangi. Posisi "'*arar*" yang kedua dalam i'rab adalah *ism* dari "*ma*" yang bermakna *laysa*, dan "*min*" adalah tambahan.

2 *Al-kawa'ib*: jamak dari *ka'ib*, yaitu gadis yang payudaranya mulai tumbuh. *Al-bidh al-qawadhib*: pedang-pedang tajam yang berkilau.

3 *Alimma*: singgahlah sejenak. *At-ta'rij 'ala asy-syai'*: menetap padanya. "*Mu'arraj*" adalah khabar dari *yakun*, dan *ism*-nya adalah *dhamir* dari *al-ilmam*. "*Qaliluha*" adalah mubtada' mu'akhkhar yang khabarnya adalah "*nafi'un*". Dhamir pada "*qaliluha*" kembali pada *as-sa'ah*. Artinya, sedikit waktu dalam singgah bermanfaat bagiku dan memuaskan dahagaku serta meredakan rinduku pada penghuni negeri ini.

4 *Safahan*: dengan gegabah, ceroboh.

kedua di tengah paruh pertama. Seperti perkataan ats-Tsa'alibi:

وإذا البلابل أفصحت بلغاتها ❁ فـــانف البلابل باحتساء بلابل

Dan jika burung-burung bulbul (al-balabil) telah fasih dengan bahasanya,
maka hilangkanlah kegundahan (al-balabil) dengan meminum anggur (bilabil).

Kata "*al-balabil*" yang pertama adalah jamak dari *bulbul*, yaitu burung yang dikenal. Kata "*al-balabil*" yang kedua adalah jamak dari *balbal* (dengan fathah pada ba'), yaitu kesedihan dan kegundahan yang mendalam. Dan "*al-bilabil*" yang ketiga adalah jamak dari *bilbalah*, yaitu kendi khamar. Letak dalil di sini dan yang dimaksudkan sebagai contoh adalah "*al-balabil*" yang ketiga di akhir bait, dibandingkan dengan padanannya yang ber-*jinas* yang terdapat di tengah paruh pertama. Kedua lafal ini, sebagaimana engkau lihat, ber-*jinas*, artinya serupa secara lafal namun berbeda makna.

3. Di antaranya adalah yang salah satu dari yang ber-*jinas* berada di akhir bait dan yang kedua di akhir paruh pertama. Seperti perkataan al-Hariri:

همشغوف بآيات المثاني ❁ ومفـــــتون برنات المثاني

Dan yang terpikat dengan ayat-ayat al-Matsani,
dan yang tergila-gila dengan nada-nada al-matsani.[1]

Lafal "*al-Matsani*" yang pertama dimaksudkan untuk Al-Qur'an al-Karim. Dan lafal "*al-matsani*" di akhir bait dimaksudkan untuk seruling. Kedua lafal ini serupa secara lafal namun berbeda makna.

4. Di antaranya adalah yang salah satu dari yang ber-*jinas* berada di akhir bait dan yang lain di awal paruh kedua. Seperti perkataan al-Qadhi al-Arjani:

أملتـــــــــهم ثم تأملتهم ❁ فلاح لي أن ليس فيهم فلاح

Aku berharap pada mereka, lalu aku merenungkan mereka,
lalu tampak (laha) bagiku bahwa pada mereka tidak ada keberhasilan (falah).

Kata "*laha*" yang pertama adalah kata kerja lampau yang berarti "tampak" dan "terlihat". Dan "*falah*" di akhir bait adalah kata benda dari *al-iflah* yang berarti "keberhasilan". Kedua lafal ini serupa secara lafal namun berbeda makna.

c. **Pada Dua Lafal yang Digolongkan pada yang Ber-jinas karena Derivasi:**

1. Yang kedua lafal yang digolongkan pada yang ber-*jinas* disatukan oleh derivasi, dan salah satunya berada di akhir bait dan yang kedua di awal paruh pertama. Seperti perkataan al-Buhturi:

ضرائب أندغتها في السماح ❁ فلبسنا نرى لك فيها ضريـــبا

Watak-watak (dhara'ib) yang telah engkau bentuk dalam kemurahan hati,
maka kami tidak melihat bagimu padanya tandingan (dhariba).

---

1 *Al-Matsani* dari Al-Qur'an: dikatakan seluruh Al-Qur'an karena berpasangannya ayat rahmat dengan ayat azab. Surah Al-Fatihah disebut *matsani* karena ia diulang-ulang pada setiap rakaat shalat. Inilah yang dimaksud dengan tujuh ayat yang diulang-ulang (*as-sab' al-matsani*) dalam firman Allah Ta'ala: *"Dan sesungguhnya Kami telah berikan kepadamu tujuh ayat yang dibaca berulang-ulang dan Al Quran yang agung."* (QS. Al-Hijr: 87), karena ia terdiri dari tujuh ayat. *Rannat al-matsani*: nada-nada seruling.

Kata "*adh-dhara'ib*" adalah jamak dari *dharibah*, yaitu watak, tabiat, dan fitrah. Dikatakan: "*hadzihi dharibatuhu allati dhuriba 'alayha*", artinya tabiatnya yang telah diciptakan padanya. Dikatakan juga: "*fulanun karimu adh-dharibah*", dan "*la'imu adh-dharibah*", artinya mulia atau tercela tabiatnya. Dan "*adh-dharib*" di akhir bait berarti "tandingan" dan "serupa". Maka, "*adh-dharibah*" dan "*adh-dharib*" kembali pada satu akar yang sama dalam derivasi.

2. Di antaranya adalah yang kedua lafal yang digolongkan pada yang ber-*jinas* disatukan oleh derivasi, dan salah satunya berada di akhir bait dan yang kedua di tengah paruh pertama. Seperti perkataan Imru' al-Qays:

إذا المرء لم يخزن عليه لسانه ۞ فليس على شيء سواه بخزان

Jika seseorang tidak menjaga (yakhzin)[1] *lisannya atas dirinya,*
maka ia tidak akan menjadi penjaga (khazzan) atas hal lain selainnya.

Kata kerja "*yakhzin*" dan bentuk superlatif "*khazzan*" di akhir bait keduanya kembali pada satu akar yang sama dalam derivasi.

3. Di antaranya adalah yang kedua lafal yang digolongkan pada yang ber-*jinas* disatukan oleh derivasi, dan salah satunya berada di akhir bait dan yang kedua di akhir paruh pertama. Seperti perkataan Ibn 'Uyaynah al-Muhallabi:

فدع الوعيد فما وعيدك ضائري ۞ أطنين أجنحة الذبـــــاب يضير

Maka tinggalkanlah ancaman, karena ancamanmu tidak akan merugikanku (dha'iri),
Apakah dengungan sayap lalat akan merugikan (yadhiru)?

Kata "*dha'ir*" dan "*yadhiru*" disatukan oleh derivasi.

4. Di antaranya adalah yang kedua lafal yang digolongkan pada yang ber-*jinas* disatukan oleh derivasi, dan salah satunya berada di akhir bait dan yang lain di awal paruh kedua. Seperti perkataan Abu Tammam dalam meratapi Muhammad bin Nahsyal saat ia gugur sebagai syahid:

وقد كانت البيض القواضب في الوغى ۞ بواتر فهي الآن مـــــــن بعده بتر

Dan dahulu pedang-pedang putih yang tajam[2] *di medan perang adalah tajam (bawathir),*
maka kini setelah kepergiannya, mereka menjadi tumpul (butr).

Kata "*al-bawathir*" dan "*al-butr*" (dengan dhammah lalu sukun) keduanya kembali pada satu akar derivasi yang sama.

d. Pada Dua Lafal yang Digolongkan pada yang Ber-jinas karena Kemiripan Derivasi:

1. Yang kedua lafal yang digolongkan pada yang ber-*jinas* disatukan oleh kemiripan derivasi, dan salah satunya berada di akhir bait dan yang kedua di awal paruh pertama. Seperti perkataan al-Hariri:

---

1 Artinya: jika seseorang tidak menjaga lisannya atas dirinya sendiri dan tidak menjaganya dari apa yang akan kembali padanya sebagai kerugian. Maka, ia tidak akan menjaganya atas orang lain dan tidak akan menjaganya dari apa yang tidak ada kerugian baginya.

2 *Al-bidh al-qawadhib*: pedang-pedang yang tajam, jamak dari *qadhib*. *Al-bawathir*: sifat lain di sini untuk pedang yang juga berarti tajam, karena baiknya penggunaannya olehnya. *Butr* (dengan dhammah lalu sukun): jamak dari *abtar*, artinya yang terputus faedahnya.

ولاح يلحى على جري العنان إلى ❁ ملهى فسحقا له مـــن لائح لاح

Dan ia tampak (laha) mencela karena memacu kuda
ke tempat hiburan, maka celakalah ia, pencela (la'ih) yang tampak (laha).

Kata "*laha*" yang pertama adalah kata kerja lampau dari *yaluhu* yang berarti "tampak". Dan "*la'ih*" di akhir bait adalah *ism fa'il* dari *laha-hu* yang berarti "ia menjauhkannya". Keduanya ber-*jinas* secara lafal namun berbeda makna, dan disatukan oleh kemiripan derivasi.

2. Di antaranya adalah yang kedua lafal yang digolongkan pada yang ber-*jinas* disatukan oleh kemiripan derivasi, dan salah satunya berada di akhir bait dan yang kedua di tengah paruh pertama. Seperti perkataan al-Ma'arri:

لو اختصرتم من الإحسان زرتكمو ❁ والعذب يهجر للإفراط في الخصر

Seandainya kalian mempersingkat (ikhtashartum) kebaikan, niscaya aku akan mengunjungi kalian,
dan yang manis ditinggalkan karena berlebihan dalam kedinginan (al-khashr).[1]

Lafal "*ikhtashara*" yang terdapat di tengah paruh pertama adalah kata kerja lampau yang berarti "mempersingkat". Dan lafal "*al-khashr*" (dengan dua fathah) di akhir bait adalah kata benda yang berarti "kedinginan". Kedua lafal ini ber-*jinas* secara lafal namun berbeda makna, dan disatukan oleh kemiripan derivasi.

3. Di antaranya adalah yang kedua lafal yang digolongkan pada yang ber-*jinas* disatukan oleh kemiripan derivasi, dan salah satunya berada di akhir bait dan yang kedua di akhir paruh pertama. Seperti perkataan al-Hariri juga:

ومضطلعبتلخيص المعاني ❁ ومطلع إلى تخليص عـــاني

Dan yang mumpuni dalam meringkas makna-makna (al-ma'ani),
dan yang berhasrat untuk membebaskan tawanan ('ani).[2]

Lafal pertama "*al-ma'ani*" berasal dari *'aniya ya'na*. Yang kedua "*'ani*" adalah *ism fa'il* dari *'ana ya'nu*. Yang menyatukan keduanya adalah kemiripan derivasi.

4. Di antaranya adalah yang kedua lafal yang digolongkan pada yang ber-*jinas* disatukan oleh kemiripan derivasi, dan salah satunya berada di akhir bait dan yang lain di awal paruh kedua. Seperti perkataan seorang penyair:

لعـمري لقد كان الثريا مكانه ❁ ثراء فأضحى الآن مثواه في الثرى

Demi umurku, dahulu tempatnya adalah bintang Pleiades (ats-tsurayya), kekayaan (tsara'an),
maka kini tempat tinggalnya di dalam tanah (ats-tsara).

Lafal pertama "*tsara'an*" berasal dari akar *waw*, dari kata *ats-tsarwah* (kekayaan), dan kata kerjanya adalah "*tsara*", dikatakan: "*tsara al-malu yatsru*", artinya harta itu banyak. Dan lafal kedua di akhir bait "*ats-tsara*" berarti tanah, berasal dari kata

1 *Al-'adzhb* di sini: artinya air yang manis/tawar. *Al-khashr* (dengan dua fathah): kedinginan. Maknanya: sesungguhnya kejauhanku dari kalian adalah karena banyaknya nikmat yang telah kalian berikan padaku dan kebaikan yang telah kalian kalungkan padaku.

2 *Al-Mudlthali' fi asy-syai'*: yang kuat dan mampu di dalamnya. *Takhlis al-'ani*: pembebasan tawanan.

kerja "*tsariya*" (dengan kasrah pada ra'). Kedua lafal ini ber-*jinas* secara lafal namun berbeda makna, tetapi disatukan oleh kemiripan derivasi.

LUZUM MA LA YALZAM

Jenis *Badi'* lafal ini oleh sebagian kalangan dinamai "*al-iltizam*" dan "*luzum ma la yalzam*". Ibn al-Mu'tazz telah menganggapnya sebagai salah satu keindahan tuturan, memberikan contoh untuknya, dan mendefinisikannya sebagai "penyair menyulitkan dirinya sendiri dalam rima dengan memaksakan diri pada hal yang tidak diharuskan baginya."

Di antara contohnya menurutnya adalah perkataan seorang penyair:

يقـــــــولون في البستان للعينلذة ❁ وفي الخمر والـــــماء الذي غير آسن

فإن شئت أن تلقى المـــحاسن كلها ❁ ففي وجه من تهوى جميع المحاسن

Mereka berkata: "Di taman, ada kenikmatan bagi mata,
dan dalam anggur serta air yang tidak basi (asin)."

Jika engkau ingin menemukan semua keindahan,
maka di wajah orang yang kau cintai ada semua keindahan (mahasin).

Al-Qazwini mendefinisikan *luzum ma la yalzam* dengan berkata: "Ia adalah mendatangkan sebelum huruf rima (*rawi*) atau yang semakna dengannya dari jeda (*fashilah*), sesuatu yang tidak lazim dalam *saj'*." Maknanya adalah seorang penulis prosa dalam prosanya atau seorang penyair dalam puisinya berkomitmen pada sebuah huruf atau lebih sebelum huruf rima, sesuai dengan kemampuannya tanpa pemaksaan (*takalluf*).

Luzum ma la yalzam termasuk seni *Badi'* lafal yang terdapat baik dalam prosa maupun puisi. Sebagian darinya terdapat dalam Al-Qur'an al-Karim, namun sangat sedikit.

Di antaranya adalah firman Allah Ta'ala:

اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِيْ خَلَقَۚ • خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍۚ

"*Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu Yang menciptakan, Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah.*" (QS. Al-'Alaq: 1-2). Dan firman Allah Ta'ala:

فَلَآ اُقْسِمُ بِالْخُنَّسِۙ • الْجَوَارِ الْكُنَّسِۙ

"*Sungguh, Aku bersumpah dengan bintang-bintang, yang beredar dan terbenam,*" (QS. At-Takwir: 15-16). Dan firman Allah Ta'ala:

وَالطُّوْرِۙ • وَكِتٰبٍ مَّسْطُوْرٍۙ

"Demi bukit, dan kitab yang tertulis," (QS. Ath-Thur: 1-2). Dan firman Allah Ta'ala:

فَذَكِّرْ فَمَا أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ • أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ

"Maka berilah peringatan, dan kamu bukanlah dengan nikmat Tuhanmu seorang tukang tenung dan bukan pula seorang gila. Bahkan mereka mengatakan: "Dia adalah seorang penyair yang kami tunggu-tunggu kecelakaan menimpanya."" (QS. Ath-Thur: 29-30). Dan seperti dua jeda terakhir dari firman Allah Ta'ala:

فَلَآ أُقْسِمُ بِٱلشَّفَقِ • وَٱلَّيْلِ وَمَا وَسَقَ • وَٱلْقَمَرِ إِذَا ٱتَّسَقَ • لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ

"Maka sesungguhnya Aku bersumpah dengan cahaya merah di waktu senja, dan dengan malam dan apa yang diselubunginya, dan dengan bulan apabila jadi purnama, sesungguhnya kamu melalui tingkat demi tingkat (dalam kehidupan)." (QS. Al-Insyiqaq: 16-19). Serupa dengan ini adalah firman Allah Ta'ala:

قَالَ قَرِينُهُۥ رَبَّنَا مَآ أَطْغَيْتُهُۥ وَلَٰكِن كَانَ فِى ضَلَٰلٍۭ بَعِيدٍ • قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا۟ لَدَىَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِٱلْوَعِيدِ

"Allah berfirman: "Janganlah kamu bertengkar di hadapan-Ku, padahal sesungguhnya Aku dahulu telah memberikan ancaman kepadamu"." (QS. Qaf: 27-28).

Di antara contohnya dalam prosa adalah perkataan Ibn al-Atsir di awal sebuah surat kepada sebagian saudaranya:

الخادم يهدي من دعائه وثنائه ما يسلك أحدهما سماء والآخر أرضا، ويصون أحدهما نفسا والآخر عرضا

Hamba mempersembahkan dari doa dan pujiannya apa yang salah satunya menempuh langit dan yang lain bumi, dan salah satunya menjaga jiwa dan yang lain kehormatan.

Kelaziman di sini adalah pada huruf *ra'* dan *dlad*.

Di antaranya adalah perkataan al-Hariri dalam *Maqamah al-Wabriyyah*: "Diceritakan oleh al-Harits bin Hammam, ia berkata: 'Aku bosan di awal zamanku yang telah berlalu, lalu aku pergi untuk bertetangga dengan kaum Badui, agar aku dapat meneladani jiwa-jiwa mereka yang luhur dan lisan-lisan mereka yang fasih. Lalu mereka menempatkanku di tempat yang paling terlindungi, dan mereka menumpulkan dariku taring setiap musuh...'"[1]

Di antaranya adalah perkataan Badi'uzzaman al-Hamadzani dalam *Maqamah al-Jahizhiyyah*, di mana ia mengkritik tuturan al-Jahiz melalui lisan 'Isa bin Hisyam: "Maka, bandingkanlah tuturannya dengan tuturannya. Ia jauh isyaratnya, sedikit kiasannya, dekat ungkapannya. Ia tunduk pada tuturan yang lugas dan menggunakannya, menjauhi yang rumit dan mengabaikannya. Apakah kalian pernah mendengar darinya sebuah lafal yang dibuat-buat atau sebuah kata yang jarang didengar?"[2] Dari tuturan al-Hariri dan

1 *Maqamat al-Hariri*, hlm. 196. *Rayi'tu zaman*: awalnya. *Ghabara*: telah berlalu dan lewat. *Ahl al-wabar*: kaum Badui. *Li-akhudza akhdza nufusihim*: agar aku meneladani mereka. *Wa awthanuni*: mereka menempatkanku dan menurunkanku. *Wa fallu*: mereka mematahkan.

2 *Maqamat Badi'uzzaman*, hlm. 75. *'Uryan al-kalam*: apa yang tidak dilapisi dengan busana seni. *Mu'tas al-kalam*: yang sulit, di mana banyak seni di dalamnya sehingga menjauhkannya dari pemahaman awam.

Badi'uzzaman, ada yang di dalamnya ia berkomitmen pada satu huruf atau lebih sebelum huruf rima.

Di antara contoh *luzum ma la yalzam* dalam syair adalah perkataan seorang penyair Jahiliah:

عصانى قومى والرشاد الذي به ❁ أمرت ومن يعص المجرب يندم

فصبرا بني بكر على الموت إنني ❁ أرى عارضا بالموت والدم

Kaumku menentangku, padahal petunjuk yang kuperintahkan ada padanya,
dan siapa yang menentang orang berpengalaman, ia akan menyesal.

Maka bersabarlah, wahai Bani Bakr, menghadapi kematian, karena sesungguhnya aku
melihat awan (pertanda) kematian dan darah.

Kelaziman di sini adalah pada huruf *mim* dan *dal*.

Di antaranya adalah perkataan Abu Tammam:

خدم العلا فخدمته وهي التي ❁ لا تخدم إلا قوام ما لم تخدم

فإذا ارتقى في قلة من سؤدد ❁ قلت له الأخرى : بلغت تقدم

Ia melayani kemuliaan, lalu kemuliaan melayaninya, padahal ia adalah sesuatu
yang tidak akan melayani kecuali orang-orang perkasa, selama ia tidak dilayani.

Maka, jika ia naik ke puncak kemuliaan,
yang lain akan berkata padanya: "Engkau telah sampai, majulah."

Dan perkataannya juga:

ولو جربتني لوجدت خرقا ❁ يصافي الأكرمين ولا يصادي

جديرا أن يكر الطرف بشزر ❁ إلى بعض الموارد وهو صادي

Seandainya engkau mengujiku, niscaya engkau akan menemukan seorang yang dermawan[1]
yang tulus kepada orang-orang mulia dan tidak berpura-pura.

Layaklah ia melirik dengan tajam
ke beberapa sumber air, padahal ia sedang haus.

Kelaziman pada contoh pertama Abu Tammam adalah pada huruf *mim* dan *dal*. Dan pada contoh kedua adalah pada huruf *dal*, *alif*, dan *shad*.

Di antara syair yang manis dan tidak ada pemaksaan di dalamnya dalam bab *luzum ma la yalzam* adalah perkataan seorang penyair Hamasi:

إن التي زعمت فؤادك ملها ❁ خلقت هواك كما خلقت هوى لها

بيضاء باكرها النعيم فصاغها ❁ بلباقة فأدقها... وأجلها

حجبت تحتها فقلت لصاحبي ❁ ما كان أكثرها لنا وأقلها

وإذا وجدت لها وساوس سلوة ❁ شفع الضمير إلى الفؤاد فسلها

---

1 *Al-khirq* (dengan kasrah pada kha'): orang mulia yang sangat dermawan dan berlebihan di dalamnya. *Wa la yushadi*: artinya tidak berpura-pura dan tidak bersandiwara.

Sesungguhnya wanita yang mengklaim hatimu telah bosan padanya,
cintamu telah diciptakan sebagaimana cinta diciptakan untuknya.

Putih kulitnya, kenikmatan menyapanya di pagi hari, lalu ia membentuknya
dengan kelembutan, lalu menyempurnakannya... dan memuliakannya.

Ia tersembunyi di baliknya, lalu aku berkata pada sahabatku:
"Betapa banyaknya ia bagi kami, dan betapa sedikitnya!!"

Dan jika aku menemukan bisikan-bisikan untuk melupakannya,
hati nurani akan memohon pada hati, lalu ia pun melupakannya.

Kelaziman di sini adalah pada huruf *ha'* dan *lam*.

Di antara para penyair terdahulu yang cenderung pada *luzum ma la yalzam* dalam syairnya adalah Kutsayyir 'Azzah. Di antara syairnya yang di dalamnya ia berkomitmen pada apa yang tidak lazim adalah sebuah kasidah yang lebih dari dua puluh bait, di antaranya:

خليلي هذا ربع عزة فاعقلا ❁ قلوصكيما ثم احللا حيثحلت

وما كنت أدري قبل عزة ما الهوى ❁ ولا موجعات الحزن حتى تولت

هنيئا مريئا غير داء مخامر ❁ لعزة من أعراضنا ما استحلت

فما أنا بالداعي لعزة بالجوى ❁ ولا شامت إن نعل عزة زلت

وإني وتهيامي بعزة بعدما ❁ تخليت مما بيننا. . . وتخلت

لكالمرتجي ظل الغمامة كلما ❁ تبوأ منها للمقيل اضمحلت

كأني وإياها سحابة ممحل ❁ رجاها فلما جاوزته استهلت

فإن سأل الواشون : فيم هجرتها ❁ فقل: نفس حر سليت فتسلت

Wahai kedua sahabatku, inilah reruntuhan 'Azzah, maka tambatkanlah
unta betina kalian, lalu singgahlah di tempat ia singgah.

Dan aku tidak tahu sebelum 'Azzah apa itu cinta,
tidak pula kepedihan duka, hingga ia berpaling.

Selamat dan nikmat, tanpa penyakit yang menggerogoti,
bagi 'Azzah, dari kehormatan kami, apa yang ia halalkan.

Maka, aku bukanlah orang yang mendoakan 'Azzah dengan kesedihan,
tidak pula yang bergembira jika sandal 'Azzah tergelincir.

Dan sesungguhnya aku dan kegilaanku pada 'Azzah setelah
aku melepaskan diri dari apa yang ada di antara kita... dan ia pun melepaskan diri,

laksana orang yang berharap pada naungan awan, setiap kali
ia mengambil tempat untuk beristirahat di bawahnya, ia pun lenyap.

Seakan-akan aku dan dia adalah awan di tanah tandus,
ia mengharapkannya, lalu ketika ia melewatinya, ia pun mencurahkan hujan.

Jika para pengadu domba bertanya: "Mengapa engkau meninggalkannya?"

Maka katakan: "Jiwa yang merdeka telah bosan, lalu ia pun melupakannya."

Di antara mereka yang cenderung pada *luzum ma la yalzam* dari kalangan terdahulu juga adalah 'Abdullah bin az-Zubair al-Asadi. Seperti perkataannya dari sebuah kasidah dalam memuji 'Amr bin 'Utsman bin 'Affan:[1]

سأشكر عمر مـــــا تراخت منيتي ❁ أيادي لـــــم تمنن وإن هي جلت

فتي غير محجوب الغني عن صديقه ❁ ولا مظهر الشكوى إذا الـنعل زلت

رأي خـــلتي من حيث يخفى مكانها ❁ فكانت قـــــذى عينيه حتى تجلت

Aku akan berterima kasih pada 'Amr selama hayatku masih panjang,
atas anugerah-anugerah yang tidak diungkit[2] meskipun ia agung.

Seorang pemuda yang kekayaannya tidak terhalang dari sahabatnya,
tidak pula menampakkan keluh kesah jika sandalnya tergelincir.[3]

Ia melihat kebutuhanku[4] dari tempat yang tersembunyi,
maka ia menjadi laksana debu di matanya hingga ia tersingkap.

Kelaziman dalam syair Kutsayyir 'Azzah dan Ibn az-Zubair al-Asadi adalah pada huruf *ta'* dan *lam* yang bertasydid.

Al-Iltizam ma la yalzam di kalangan para penyair terdahulu, sebagaimana tampak dari syair mereka, datang secara spontan, tidak disengaja maupun dipaksakan. Oleh karena itu, tidak terlihat padanya bekas pemaksaan atau seni buatan.

Adapun para penyair generasi setelahnya, mereka memperluas dan memperbanyak penggunaannya. Sebagian dari mereka sengaja melakukannya, seakan-akan ia ingin menunjukkan dengan itu kemampuannya dalam menggubah dan luasnya penguasaannya terhadap bahasa dan kosa katanya.

Di antara para penyair itu adalah Abu al-'Ala' al-Ma'arri. Ia memiliki dalam jenis syair ini sebuah diwan lengkap, "*al-Luzumiyyat*", di mana ia menghasilkan yang baik yang patut dipuji, dan yang buruk yang patut dicela.

Di antara syairnya yang di dalam rimanya ia berkomitmen pada apa yang tidak lazim adalah perkataannya:

أرى الدنيا وما وصفت ببر ❁ إذا أغنت فقيرا أرهـــقته

إذا حبشيت لبشر عجـــــلته ❁ وإن رجيت لخير عـــــوقته

حـــياة كالحبالة ذات مكر ❁ ونفس المرء صيدا أعلقته

فـــلا يخدع بحيلتها أريب ❁ وإن هي بسورته ونطقته

أذاقته بشـــهيا من جناها ❁ وصدت فـــاه عما ذوقته

Aku lihat dunia, dan ia tidak disifati dengan kebaikan,

1 *Amali al-Qali*, jilid 2, hlm. 107.

2 *Lam tamnun*: artinya tidak terputus dan tidak dicampuri dengan ungkitan.

3 *Idza an-na'lu zallat*: tergelincirnya sandal adalah kiasan untuk datangnya keburukan dan cobaan.

4 *Khallati*: *al-khallah* (dengan fathah pada kha'): kebutuhan dan kemiskinan.

jika ia membuat kaya seorang miskin, ia akan menindasnya.

Jika ia disiapkan untuk keburukan, ia akan menyegerakannya,
dan jika diharapkan untuk kebaikan, ia akan menghalanginya.

Kehidupan laksana jerat yang penuh tipu daya,
dan jiwa manusia adalah buruan yang telah ia jerat.

Maka, orang cerdik tidak akan tertipu oleh tipu dayanya,
meskipun ia telah memberinya kekuasaan dan kemampuan berbicara.

Ia membuatnya merasakan manisnya hasil panennya,
dan ia palingkan mulutnya dari apa yang telah ia rasakan.

Kelaziman di sini adalah pada huruf *ha*', *ta*', dan *qaf*.

Di antaranya juga adalah perkataannya:

تنازع في الدنـــــيا بسواك وماله ۞ ولا لك شيء بالحقيقة فـــــيها

ولكنها ملك لــــــــرب مقدر ۞ يعـــــير جنوب الأرض مرتد فيها

ولـــم تحظ من ذاك النزاع بطائل ۞ من الأمر إلا أن تعد سفـــــيها

فيا نفس لا تعظم عليك خطوبها ۞ فمتفمـــــــــوها مثل محتلفها

تداعـــــو إلى النزر القليل فجالدوا ۞ عليه وخلوها لمــــــــغترفيها

ومـــــا أم صل أو حليلة ضيغم ۞ بأظلم من دنياك فاعترفـــــيها

تلاقي الوفـــود القادميها بفرحة ۞ وتبكي على آثـــــار منصرفيها

فأطبق فما عـــنها وكفا ومقلة ۞ وقل لغوي القوم: فـــــاك لفيها

Selain dirimu, mereka berebut dunia dan hartanya,
padahal engkau tidak memiliki apa pun di dalamnya secara hakiki.

Akan tetapi, ia adalah milik Tuhan yang Maha Menentukan,
yang meminjamkan sisi-sisi bumi kepada penghuninya.

Dan engkau tidak mendapatkan dari perebutan itu manfaat
sedikit pun, kecuali dianggap bodoh.

Maka wahai jiwa, janganlah engkau anggap besar musibah-musibahnya,
karena yang sepakat tentangnya sama dengan yang berselisih.

Mereka saling memanggil pada yang sedikit dan remeh, lalu mereka berperang
karenanya, dan membiarkannya bagi para penimba.

Dan induk ular berbisa atau istri singa
tidaklah lebih zalim dari duniamu, maka akuilah ia.[1]

Ia menyambut rombongan yang datang dengan kegembiraan,
dan menangisi jejak-jejak mereka yang pergi.

---

1 *Fa'tarifiha*: artinya tanyakanlah padanya, wahai jiwa. Terkadang mereka menggunakan *i'tarafa* dengan makna *'arafa*. Berdasarkan ini, maknanya menjadi *fa'rifiha*: artinya kenalilah hakikat duniamu, wahai jiwa.

Maka tutuplah mulut, telapak tangan, dan mata,
dan katakan pada orang yang sesat di antara kaum itu: "Mulutmu untuknya!"[1]

Kelaziman di sini adalah pada huruf *ha'*, *ya'*, dan *fa'*. Ia telah berkomitmen pada dua huruf sebelum huruf rima.

Patut diperhatikan di sini perbedaan antara *luzum ma yalzam* (kewajiban yang wajib) dan *luzum ma la yalzam* (kewajiban yang tidak wajib) dalam rima. Dari bab *luzum ma yalzam* adalah perkataan seorang penyair:

فى شعاب النسيان أفردت وحدي ❁ فعبرت الأيـــــــام حيا كميت

أجد الــــــغدر والعقوق من النا ❁ س وألــقى الظلام في عقر بيتي

والــــعذاب الروحي في ليلي الدا ❁ ئم أورى دمي وأنــــــضب زيتي

فتـــعالي. . . وفي يديك انطلاق ❁ من فجاج النـــــــسيان أما أتيت

Di lembah-lembah kelupaan aku disendirikan seorang diri,
maka aku lewati hari-hari, hidup laksana orang mati (mayyit).

Aku temukan pengkhianatan dan kedurhakaan dari manusia,
dan aku temui kegelapan di dalam rumahku (bayti).

Dan siksaan ruhani di malamku yang abadi
telah mengeringkan darahku dan menghabiskan minyakku (zayti).

Maka datanglah... dan di tanganmu ada kebebasan
dari lorong-lorong kelupaan, apakah engkau tak akan datang (atayat)?

Huruf rima (*qafiyah*) di sini adalah *ta'*. Dan huruf *ya'* sebelumnya adalah huruf *ridf* yang wajib diikuti oleh penyair di semua bait kasidah. Dan beralih darinya ke huruf lain, seperti berkata misalnya "*hadharat*" sebagai ganti "*atayat*", dianggap sebagai cacat pada rima.

Adapun dalam *luzum ma la yalzam*, sebagaimana yang terjadi pada rima-rima bait-bait sebelumnya dari Kutsayyir 'Azzah, Ibn az-Zubair al-Asadi, dan al-Ma'arri, yang lazim hanyalah huruf rima itu sendiri. Adapun selainnya, baik satu huruf maupun lebih, yang penyair wajibkan pada dirinya sendiri, maka penyair boleh untuk tetap berkomitmen padanya atau beralih darinya. Dan hal itu pada saat yang sama tidak dianggap sebagai cacat pada rima.

Seandainya seorang penyair berkomitmen pada huruf *ra'*, misalnya, sebelum rima dalam sebuah kasidah yang sebagian kata-kata rimanya seperti "*syarq*", "*farq*", dan "*barq*", maka ia boleh untuk tetap pada komitmen ini. Sebagaimana ia juga boleh untuk beralih darinya dan berkata: "*syafaq*", "*sabaq*", dan "*khalaq*", tanpa hal itu dianggap sebagai cacat pada rima.

Luzum ma la yalzam—sebagaimana dikatakan oleh Ibn al-Atsir—adalah salah satu jenis seni ini yang paling sulit jalannya dan paling jauh jalurnya. Hal itu karena penulisnya mewajibkan apa yang tidak wajib baginya. Sebab, yang wajib dalam hal ini

1 *Faka lifiha*: sebuah ungkapan yang digunakan oleh bangsa Arab saat mendoakan keburukan dan bergembira atas kemalangan. Asalnya adalah bahwa hewan buas jika saling berkelahi, mereka saling menghadapkan mulut satu sama lain.

dan yang sejenisnya hanyalah *saj'* yang merupakan kesetaraan bagian-bagian jeda dari prosa dalam rimanya. Dan ini ada tambahan di atas itu, yaitu agar huruf-huruf sebelum jeda menjadi satu huruf yang sama. Dan dalam syair, ia adalah kesetaraan huruf-huruf sebelum *rawi* bait-bait syair.

Tidak diragukan lagi bahwa jenis ini adalah salah satu jenis *Badi'* lafal yang paling sulit untuk dihasilkan. Akan tetapi, tidak diragukan pula bahwa ia dianggap sebagai salah satu keindahan tuturan, jika seorang sastrawan berhasil melakukannya dan ia datang secara spontan tanpa pemaksaan maupun dibuat-buat, dan maknalah yang menuntun dan memanggilnya, bukan ia yang menuntun pada makna.

AL-MUWAZANAH
(KESEIMBANGAN)

A*l-Muwazanah* adalah salah satu jenis *Badi'* lafal yang terjadi baik dalam prosa maupun puisi. Ia adalah kesetaraan dua jeda (*fashilah*) dalam wazan tanpa kesamaan rima akhir (*taqfiyah*). Seperti firman Allah Ta'ala:

وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ • وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ

"*...dan bantal-bantal yang tersusun, dan permadani-permadani yang terhampar.*" (QS. Al-Ghasyiyah: 15-16).

Lafal "*mashfufah*" dan "*mabtsutsah*" setara dalam wazan namun tidak dalam rima akhir, karena yang pertama berakhiran *fa'* dan yang kedua *tsa'*. Huruf *ta' ta'nits* tidak dihitung, sebagaimana yang telah diketahui dalam ilmu rima (*'ilm al-qawafi*).

Ibn al-Atsir telah merinci pembahasan tentang *muwazanah* dengan cukup baik. Ia berkata: "Ia adalah ketika lafal-lafal jeda dalam tuturan prosa setara dalam wazan, dan ketika paruh pertama (*shadr*) dan paruh kedua (*'ajuz*) bait syair setara dalam wazan lafal-lafalnya. Dan tuturan dengan ini memiliki keindahan dan pesona, dan sebabnya adalah keseimbangan; karena keseimbangan dituntut dalam segala hal. Dan jika segmen-segmen tuturan seimbang, ia akan diterima dengan baik oleh jiwa. Dan ini tidak diragukan lagi karena kejelasannya. Jenis tuturan ini adalah saudara dari *saj'* dalam hal kesetaraan (*mu'adalah*) tanpa keserupaan (*mumatsalah*). Karena dalam *saj'* ada keseimbangan dan tambahan di atas keseimbangan, yaitu keserupaan jeda-jeda karena datangnya pada satu huruf yang sama."

"Adapun *muwazanah*, di dalamnya terdapat keseimbangan yang ada pada *saj'*, namun tidak ada keserupaan pada jeda-jedanya. Maka, dapat dikatakan: 'Setiap *saj'* adalah *muwazanah*, tetapi tidak setiap *muwazanah* adalah *saj'*. Atas dasar ini, *saj'* lebih khusus daripada *muwazanah*."[1]

Di antara *muwazanah* yang terdapat dalam Al-Qur'an al-Karim adalah firman Allah Ta'ala:

وَآتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ • وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

"*Dan sesungguhnya telah Kami berikan kepada keduanya kitab yang sangat jelas, dan Kami tunjuki*

---

1 *Al-Matsal as-Sa'ir*, hlm. 170.

keduanya ke jalan yang lurus." (QS. Ash-Shaffat: 117-118). Kata "*al-mustabin*" dan "*al-mustaqim*" adalah *muwazanah* karena keduanya setara dalam wazan tanpa kesamaan rima akhir.

Di antaranya juga adalah firman Allah Ta'ala:

وَاتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِّيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا • كَلَّا ۚ سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا • أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا
الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا • فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّمَا نَعُدُّ لَهُمْ عَدًّا • يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَٰنِ وَفْدًا

"*Dan mereka telah mengambil sembahan-sembahan selain Allah, agar sembahan-sembahan itu menjadi kemuliaan bagi mereka, sekali-kali tidak. Kelak mereka (sembahan-sembahan) itu akan mengingkari penyembahan (pengikut-pengikutnya) terhadapnya, dan mereka (sembahan-sembahan) akan menjadi musuh bagi mereka. Tidakkah kamu lihat, bahwasanya Kami telah mengirim syaitan-syaitan itu kepada orang-orang kafir untuk menghasung mereka berbuat maksiat dengan sungguh-sungguh? maka janganlah kamu tergesa-gesa (memintakan azab) terhadap mereka, karena sesungguhnya Kami hanya menghitung datangnya (azab) untuk mereka dengan perhitungan yang teliti. (Ingatlah) hari (ketika) Kami mengumpulkan orang-orang yang takwa kepada Tuhan Yang Maha Pemurah sebagai perutusan yang terhormat.*" (QS. Maryam: 81-85).

Muwazanah di sini terjadi antara "'*izzan*" dan "*dhiddan*", serta antara "*azzan*" dan "'*addan*". Setiap pasangan datang dengan satu wazan yang sama, meskipun huruf-huruf rima akhirnya atau segmen-segmen yang menjadi jedanya berbeda. Contoh-contoh seperti ini banyak terdapat dalam Al-Qur'an, bahkan sebagian besar ayat-ayatnya berjalan dengan gaya ini, hingga hampir tidak ada yang keluar dari *saj'* dan *muwazanah*.

Di antara contoh *muwazanah* dalam syair adalah perkataan Rabi'ah bin Dzu'abah:

إن يقتلوك فقد ثللت عروشهم ❁ بعتيبة بن الحارث بن شهاب

بأشدهم بأسا على أصحابه ❁ وأعزهم فقدا على الأصحاب

Jika mereka membunuhmu, sungguh engkau telah meruntuhkan singgasana mereka,
dengan 'Utaybah bin al-Harits bin Syihab.

Yang paling dahsyat kekuatannya atas sahabat-sahabatnya,
dan yang paling mulia kehilangannya bagi para sahabat.

Bait kedua adalah yang khusus mengandung *muwazanah*. Kata "*ba'san*" dan "*faqdan*" memiliki wazan yang sama tanpa kesamaan rima akhir.

Di antaranya adalah perkataan Abu Tammam:

مها الوحش إلا أن هاتا أوانس ❁ قنا الخط إلا أن تلك ذوابل

Sapi-sapi liar, hanya saja mereka ini adalah gadis-gadis jelita,
tombak-tombak dari al-Khatth, hanya saja mereka itu adalah ujung-ujung tombak.[1]

Muwazanah sempurna antara setiap lafal dan pasangannya di kedua paruh bait, kecuali lafal "*hata*" dan "*tilka*".

Di antaranya adalah perkataan Abu Tammam juga, di mana *muwazanah* sempurna

1 *Al-Maha*: jamak dari *mahah*, di sini artinya sapi liar. *Al-Khatth*: sebuah tempat yang kepadanya dinisbatkan tombak-tombak yang lurus. Penyair di sini mendeskripsikan para gadis jelita dengan mata yang lebar dan postur yang tinggi.

antara semua lafal paruh pertama dan pasangannya dari lafal-lafal paruh kedua:

فأحجم لما لم يجد فيك مطمعا ❁ وأقدملمالم يجد عنك مهــــــربا

Maka ia menahan diri ketika tak menemukan harapan padamu,
dan ia maju ketika tak menemukan jalan lari darimu.

Di antara contoh *muwazanah* juga adalah perkataan seorang penyair:

صفوح صبور كريم رزين ❁ إذا ما العقول بدا طيشها

Pemaaf, penyabar, mulia, tenang,
ketika akal-akal mulai menunjukkan kecerobohannya.

Pada paruh pertama bait ini terdapat dua *muwazanah*: pertama, "*shafuhun shaburun*", dan kedua, "*karimun razinun*". Kedua lafal dalam setiap *muwazanah* setara dalam wazan namun berbeda rima akhir.

AT-TASYRI'

At-Tasyri', yang juga disebut *at-tawsyih* dan *at-tau'am*, adalah pembangunan sebuah bait di atas dua rima, di mana makna tetap benar ketika berhenti pada masing-masingnya. Rinciannya adalah seorang penyair membangun bait-bait kasidahnya di atas dua metrum syair dan dua rima. Jika ia berhenti pada rima pertama bait, maka ia akan menjadi syair yang lurus dari satu metrum dan satu *'arudh*. Dan jika ia menambahkan padanya apa yang menjadi dasar syairnya dari rima yang lain, ia juga akan menjadi syair yang lurus dari metrum lain dan *'arudh* lain. Sehingga, apa yang ditambahkan pada rima pertama bait menjadi laksana *wisyah* (selendang/hiasan).

At-Tasyri' hampir tidak digunakan dalam prosa berirama kecuali sedikit, dan tidak ada keindahan padanya. Penggunaannya dalam syair lebih baik daripada dalam prosa. Di antara contohnya dalam syair adalah perkataan sebagian orang:

أبسلم ودمت على الحوادث ما رسا ❁ ركنا ثبير أو هضاب حـــــــــراء

ونل المراد ممكنا مـــــــنه على ❁ رغم الدهور وفز بطـــــــول بقاء

Tetaplah selamat dan abadi menghadapi segala peristiwa, (kokoh)
laksana pilar Gunung Tsabir atau bukit-bukit Hira.[1]

Dan raihlah tujuanmu dengan kuasa atasnya,
meski zaman menentang, dan beruntunglah dengan umur yang panjang.

Kedua bait ini berasal dari metrum *Kamil Tamm* yang terdiri dari "*mutafa'ilun*" diulang enam kali, dan rimanya adalah hamzah. Jika kita menghilangkan dua *taf'ilah* dari setiap bait, maka kedua bait tersebut akan beralih ke *Majzu' al-Kamil* dan menjadi:

أبسلم ودمت على الحوا ❁ دث ما رسا ركنا ثـــــبير

ونل المـــــراد ممكنا ❁ منه على رغم الدهـــور

Al-Hariri telah menggunakan hal itu dalam sebuah kasidah lengkap yang terkenal dalam *Maqamat*-nya, di antaranya:

يا خاطب الدنيا الدنية إنـــــــها ❁ شرك الردى وقــــرارة الأكدار

دار متى ما أضحكت في يومها ❁ أبكت غدا بعدا لـــــها من دار

1 *Tsabir*: gunung yang terkenal di dekat Makkah. *Hira'*: sebuah gunung di Makkah yang di dalamnya terdapat sebuah gua. Rasulullah sebelum diwahyukan, biasa mendatanginya dan menyendiri di guanya untuk ber-*tahannuts*, yaitu beribadah kepada Allah.

Wahai yang meminang dunia yang hina, sesungguhnya ia
adalah jerat kebinasaan dan tempat kedukaan.

Sebuah negeri yang kapan pun ia membuat tertawa di harinya,
ia akan membuat menangis esok hari, celakalah negeri itu.

Kasidah yang memuat kedua bait ini juga berasal dari metrum Kamil Tamm dan rimanya adalah ra'. Jika kita menghilangkan dua taf'ilah di sini, kedua bait tersebut akan menjadi dari Majzu' al-Kamil dan rimanya dal, seperti ini:

يا خاطب الدنيا الدنيـــ ❁ ـــة إنها شرك الـــردى

دار متى مـــا أضحكت ❁ في يومها أبكت غدا

"*At-Tasyri'*" telah muncul sebelum tuturan al-Hariri dalam tuturan bangsa Arab terdahulu, seperti perkataan seseorang:

وإذا الرياح مع العشي تناوحت ❁ هوج الرمال بكثبهن شـــمالا

ألفيتنا نقري العـــبيط لضيفنا ❁ قبل القـــتال ونقتل الأبطالا

Dan jika angin di sore hari bertiup kencang,
angin kencang menerbangkan pasir di gundukan-gundukannya ke utara.

Engkau akan temukan kami menyuguhkan daging segar[1] untuk tamu kami
sebelum pertempuran, dan membunuh para pahlawan.

Kedua bait ini juga berasal dari metrum *Kamil Tamm* dan rimanya adalah lam. Dengan menghilangkan dua *taf'ilah*, kedua bait tersebut beralih ke metrum lain, yaitu *Majzu' al-Kamil*, dan ke rima lain, yaitu lam juga, seperti ini:

وإذا الرياح مع العشي ❁ تـــناوحت هوج الرمال

ألفيتنا نقـــري العبيـــ ❁ ـــط لضيفنا قبل القتال

Tidak diragukan lagi bahwa jenis ini tidak akan datang kecuali dengan pemaksaan dan kekakuan yang berlebihan. Keindahannya bergantung pada aspek kerajinan teknis (*ash-shina'ah*) di dalamnya, bukan pada balaghah dan kecemerlangan alami (*al-bara'ah*). Oleh karena itu, ia tidak akan indah kecuali jika sedikit, seperti hiasan pada pakaian atau tanda pada kulit, sebagaimana dikatakan oleh Ibn al-Atsir.

Metrum yang paling luas dalam jenis ini adalah "*ar-rajaz*", yang terdiri dari "*mustaf'ilun*" enam kali. Ia telah digunakan dalam bentuk "*tamm*", "*majzu'*", "*masythur*", dan "*manhuk*". Maka, dapat dibuat untuk satu bait darinya empat rima. Barangkali, dalam contoh berikut dari syair Muhammad bin Jabir adl-Dlarir al-Andalusi terdapat sesuatu yang menjelaskannya. Ia melantunkan:

يرنـــــــو بطرف فاتر مهما رنا ❁ فهـــــو المنى لا أنتهى عن حبه

يهفـــــو بغصن ناضر حلو الجنى ❁ يشفي الضنى لا صبر لي عن قربه

---

1 *Al-'abith*: sembelihan. Dikatakan: *i'tabatha al-ibila wa al-ghanama* jika ia menyembelihnya bukan karena penyakit. *Naqri al-'abith li-dlayfina*: artinya kami berbuat baik kepada tamu kami, kami sajikan kepadanya dari makanan kami yang terbaik dari apa yang kami sembelih dari unta atau kambing kami yang terbebas dari penyakit.

لـــــــو كان يوما زائري زال العنا ۞ يحلـــــو لنا في الحب أن نسمى به

Ia menatap dengan lirikan sayu, kapan pun ia menatap,
dialah idaman, aku tak akan berhenti dari mencintainya.

Ia melambai dengan dahan yang segar, manis buahnya,
menyembuhkan penyakit, aku tak sabar dari dekatnya.

Seandainya suatu hari ia mengunjungiku, hilanglah derita,
terasa manis bagi kami dalam cinta untuk disebut dengannya.

Bait-bait ini berasal dari *ar-rajaz at-tamm*. Jika kita biarkan apa adanya, ia dari *ar-rajaz at-tamm* dan rimanya adalah ba'. Jika kita menghilangkan dua *taf'ilah* dari akhir setiap bait, ia akan menjadi dari *ar-rajaz al-majzu'* dan rimanya adalah nun, seperti ini:

يرنو بطرف فـــــــاتر ۞ مهـــــما رنا فهو المنى

يهفو يغصن نــــــاضر ۞ حلو الجنى يشفي الضنى

لو كان يوما زائـــــري ۞ زالالعنا يحلـــــــــو لنا

Dan jika kita menghilangkan satu *taf'ilah* dari akhir setiap bait dari *majzu' ar-rajaz* ini, bait-bait tersebut akan menjadi dari *masythur ar-rajaz* dan rimanya juga nun, seperti ini:

يـــــرنو بطرف فاتر مهما رنا

يهفو بغصن ناصر حلو الجنى

لو كان يوما زائري زال الـــعنا

Dan jika kita kembali dan menghilangkan satu *taf'ilah* dari *masythur* ini, bait-bait tersebut akan menjadi dari *manhuk ar-rajaz* dan rimanya adalah ra', seperti ini:

يرنو بـــطرف فاتر

يهفو بغصن ناضر

لو كان يوما زائري

Barangkali kita telah memperhatikan dari semua yang telah lalu bahwa *at-tasyri'* sebagai salah satu jenis *Badi'* lafal, jika seorang penyair berlebihan menggunakannya dalam satu kasidah, ia akan merusaknya dan mengubahnya menjadi semacam seni buatan yang dingin dan hambar. Dan yang terbaik darinya adalah yang datang sedikit dan secara spontan.